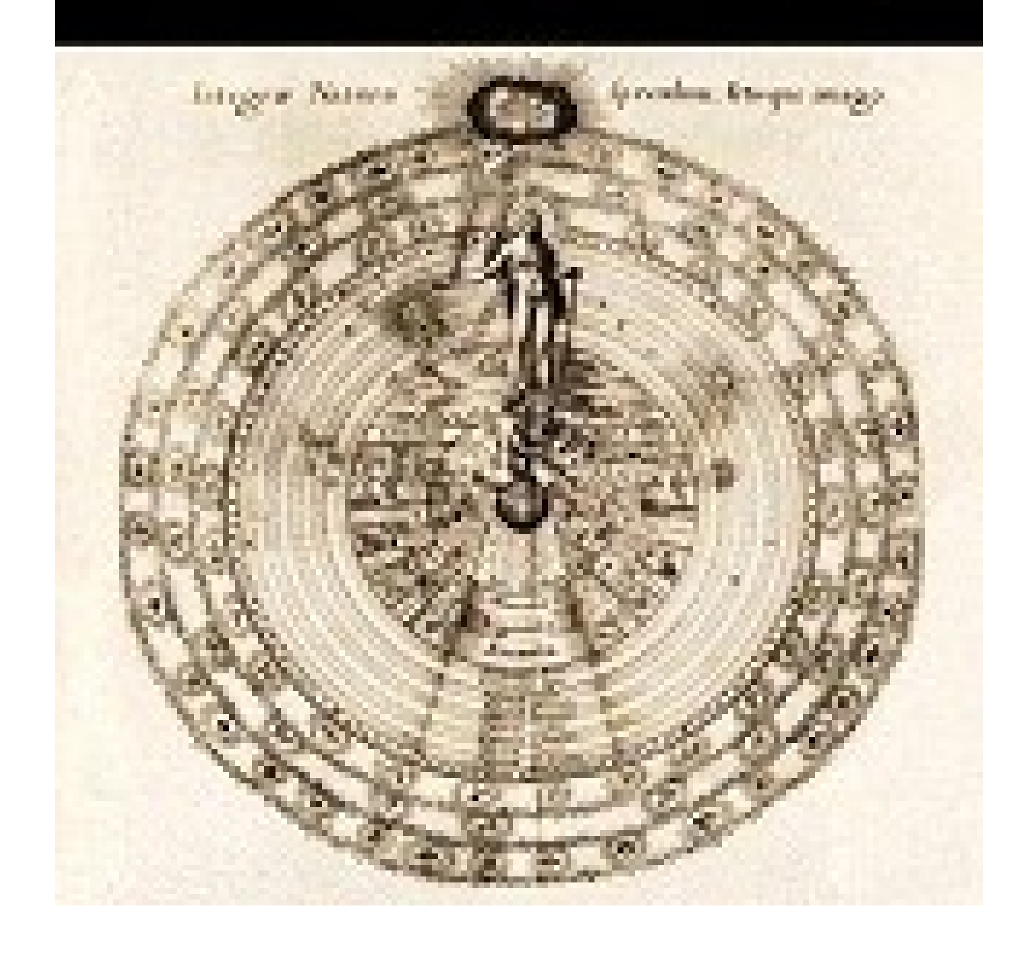
De la causa, principio y uno

Giordano Bruno



Giordano Bruno

De la causa, principio y uno

Título original: De la causa, principio et uno

Giordano Bruno, 1584

Traducción: Ángel Vassallo

PRÓLOGO

Giordano Bruno es el mayor filósofo del Renacimiento. En su obra, escrita a lo largo de su vida errante, la visión del mundo y de la vida de aquella edad se hace conciencia filosófica.

A la ilimitada amplitud de su espíritu, Bruno une también una inteligencia rica y original de la tradición de la filosofía, tanto de la antigua como de la medieval, y de sus persistencias renacentistas. En esa tradición, sus preferencias van hacia los grandes temas del neoplatonismo, en lo cual tiene por precedente inmediato a Nicolás de Cusa. Mas, bien que estos temas tradicionales circulen por su obra, no lo hacen sin cobrar una fisonomía característica a la que están como subordinados —y con la que pasarán a los siglos siguientes—; que es como decir que ellos se muestran con un decisivo hálito de modernidad. El pensamiento de Bruno está como entre dos mundos; pero el estilo de ese pensamiento es ya Filosofía Moderna. Y se diría que por momentos él tiene de esto expresa conciencia, conciencia de solitario. Entre tanto humanista gramático, retórico, orador y erudito pedante, frente a los "nuevos doctores" (de Oxford) eclécticos y estetizantes, se siente llamado a restaurar la filosofía en su verdadero destino y en su propia dignidad. «Y así me sean propicios los dioses, Hermes, como es cierto que te digo que nunca cometí tales venganzas por sórdido amor propio ni por bajo cuidado [de mi] particular [provecho], sino tan sólo por amor de mi tan amada madre la filosofía y por celo de la lesa majestad de ella. La cual por sus menudos familiares e hijos (porque no hay vil pedante, holgazán hacedor de frases, estúpido fauno o ignorante caballo que con exhibirse cargado de libros, con hacerse crecer la barba y con otros parecidos modos de prosopopeya no quiera ser de la familia) ha venido a quedar reducida a tal que para el vulgo decir un filósofo vale tanto como decir un embaucador, un inútil, un vulgar pedante, un impostor, un saltimbanqui, un charlatán, hecho para servir de pasatiempo en la ciudad, y de espantapájaros en el campo». (*De la causa*, pág. 40 de este volumen).

Contra todo esto, reivindica la seriedad del filosofar antiguo: «Alabemos, por tanto, en su genio a la Antigüedad cuando los filósofos eran tales que de entre ellos se escogían los que habían de ser promovidos a legisladores, consejeros y reyes». (*De la causa*, pág. 40).

Prefiere la tradición especulativa medieval a cuanto puedan aportar los «de la edad presente», «con toda su elocuencia ciceroniana y su arte declamatorio». «Pero lo que me ha molestado, y lo que me causa a la vez risa y fastidio es que con no hallar yo en parte alguna gente más romana y más ática en la lengua que los que aquí encuentro, con todo, ellos (hablo en general) se vanaglorian de ser en un todo distintos y aun contrarios a los que fueron antes que ellos, los cuales, poco

cuidadosos de la elocuencia y del rigor gramatical, atendían exclusivamente a las especulaciones que éstos ahora califican de sofismas. Yo, empero, aprecio más la metafísica de aquéllos, en la que sobrepujaron a su príncipe Aristóteles (aunque fuera una metafísica impura y maculada de algunas vanas conclusiones 1/ teoremas que no son ni filosóficos ni teológicos, sino propios de espíritus ociosos y mal orientados), que todo lo que puedan aportar estos otros de la edad presente, con toda su elocuencia ciceroniana y su arte declamatorio». (*De la causa*, pág. 47).

La teoría de Copérnico se hace en él entusiasmo cósmico y metafísica.

Bruno inicia y formula el panteísmo moderno —tanto el panteísmo de la substancia (Spinoza) como el panteísmo del logos (Hegel)—. Pero esta escueta enunciación para que valga hace falta que no disimule el concreto pensamiento de Bruno. Digamos, de paso, que ningún panteísmo es, en verdad, "panteísmo" a la letra; que el nombre aquí falsifica y traiciona siempre la cosa. Así, en Bruno, tal vez, lo mismo que en Spinoza (Hegel, *Enciclop.*, § 50), el Uno, lejos de ser todas las cosas del mundo (panteísmo) es más bien lo que de ningún modo es mundo (acosmismo): «Esta unidad es única y estable, y permanece siempre: este Uno es eterno. Todo aspecto, todo lo que aparece, cualquier otra cosa, es vanidad, es como una nada, antes es nada todo lo que está fuera de este Uno». (*De la causa*, pág. 140).

Establecerse en la verdad es reconocer en todo cuanto hay la única realidad del Uno. Para alzarse a este conocí-miento, Bruno valoriza toda la riqueza de la experiencia estética, moral, científica y pasional del alma renacentista. Para alcanzar ese conocimiento no basta negar carácter absoluto al mundo sensible, arrojar la mirada en la dirección infinita de Copérnico, extasiarse en el alto entusiasmo de la belleza. El ímpetu hacia el conocimiento de lo divino, del Uno, es ya una presencia de él en el hombre. Ese ímpetu hacia la verdad es un amor, una pasión —que dirige requerimientos a la voluntad y entraña una ética— y despierta en el alma la visión intelectual; y ésta ve en todas las cosas el Uno, porque se ha hecho partícipe de él:

Mi cangio in Dio da cosa inferiore.

(*De gli eroici furori*, I, 3)

El eros filosófico antiguo se hace pasión heroica (*affetto, amore, furore eroico*) de la verdad; y la filosofía, el modo propio, el modo heroico de existir. "Entre las especies de filosofía, es la mejor aquella que más alta y sencillamente realiza la perfección de la razón humana, [la que] mayormente corresponde a la verdad de la naturaleza, y, en la medida de lo posible, [nos hace] ayudadores de ésta, o intuyendo [verdades] o estableciendo leyes y reformando costumbres y corrigiéndolas, o conociendo y viviendo una vida más dichosa y divina". (*De la causa*, pág. 102).

El Diálogo que aquí damos traducido —por primera vez, que sepamos— a nuestra lengua es sin duda el más importante de la trilogía de los Diálogos metafísicos de Bruno: *La cena de le cenere: De la causa, principio e uno; De l'infinito, universo e mondi*. En él se contiene lo esencial de su pensamiento metafísico, y por él y a través de él, principalmente, Bruno ha sido conocido y ha influido en la especulación moderna.

Aunque la Epístola proemial y el entero primer diálogo no conciernen directamente al desarrollo del estricto tema metafísico de la obra —y en ese sentido el lector sólo atento a ese tema bien puede prescindir de ellos—, hemos traducido íntegramente el Diálogo. Lo hemos hecho así, no sólo por amor de pulcritud, sino también porque este Diálogo, aparte de su primordial valor filosófico, constituye un documento de la cultura del Renacimiento.

Hemos procurado la mayor fidelidad, la máxima sumisión al texto, con morosa preocupación de su exacta inteligencia, que nos hemos esmerado por establecer con todos los medios a nuestro alcance. Pero, al mismo tiempo, hemos aspirado a que el texto quedase vertido al español. No detallaremos las dificultades que se ofrecen a una traducción así; las verá quien se acerque al original.

Hemos utilizado el texto publicado por Giovanni Gentile (Giordano Bruno, *Opere Italiane, I, Dialoghi Metafisici*, Gius. Laterza, Bari, 1925).

Aunque Bruno da en la Epístola proemial un sumario analítico del contenido de cada uno de los diálogos, les hemos puesto, además, un sumario o título general en letra cursiva, que declare su contenido. Desde el segundo diálogo, el sumario es el mismo que F.E. Jacobi puso a la lúcida y exacta reducción que de esta obra hizo al alemán, y que ahora puede leerse en el volumen: F. E. Jacobi, *Sulla dottrina dello Spinoza. Lettere al Signor Mosé Mendelsshon. Tradotte da F. Capra.* Gius. Laterza, Bari, 1914.

ÁNGEL VASSALLO

EPÍSTOLA PROEMIAL

DIRIGIDA AL MUY ILUSTRE SEÑOR MIGUEL DE CASTELNAU

SEÑOR DE MAUVISSIÈRE, CONCRESSAULT Y JOINVILLE, CABALLERO DE LA ORDEN DEL REY CRISTIANÍSIMO, CONSEJERO DE SU CONSEJO PRIVADO, CAPITÁN DE CINCUENTA HOMBRES DE ARMAS Y EMBAJADOR ANTE LA SERENÍSIMA REINA DE INGLATERRA

Muy ilustre y único caballero: Si me pongo a considerar de nuevo la longanimidad, perseverancia y solicitud con las cuales, añadiendo oficio a oficio y beneficio a beneficio, me habéis ganado, obligado y atado, y soléis allanar toda dificultad mía, librarme de cualquier peligro y llevar a término conmigo todos vuestros muy honorables designios, vengo a descubrir con cuánta propiedad os conviene la noble divisa con que adornáis vuestra terrible cimera. [Me refiero a] ese líquido humor que hiere suavemente [en una roca] en tanto que, continuo y frecuente, destila, y a fuerza de perseverancia ablanda, hiende, sojuzga, corta y aplana una roca compacta, áspera, dura y escabrosa.

Si, por otra parte, evoco en mi memoria de que manera —aun haciendo a un lacio vuestros restantes bellos gestos—, por decreto divino y alta providencia y predestinación, me sois por bastante y válido defensor en los injustos ultrajes que padezco ([los que son tales] que era menester un temple en verdad heroico para no abandonar la empresa, ni desesperarse ni entregarse vencido a tan rápido torrente de imposturas criminales con que con toda su fuerza me han embestido la envidia de los ignorantes, la presunción de los sofistas, la detracción de los malévolos, la maledicencia de los sirvientes, la censura de los mercenarios, la oposición de los criados, las sospechas de los estúpidos, las aprensiones de los chismosos, el celo de los hipócritas, el odio de los bárbaros, la furia de los plebeyos, los furores del vulgo, los lamentos de aquéllos que he rebatido y los gritos de los que castigué; en todo lo cual sólo faltaba un bajo, loco y malicioso encono de mujer, cuyas falsas lágrimas suelen ser más poderosas que las más hinchadas olas y violentas tempestades de presunciones, envidias, detracciones, murmuraciones, traiciones, cóleras, enojos, odios y violencias), os veo cual sólida, firme y constante roca que, emergiendo cada vez de nuevo y mostrando su cresta por encima de un mar agitado, ni por un cielo amenazador, ni por el horror del invierno, ni por las violentas sacudidas de las hinchadas olas, ni por estruendosas tormentas del aire, ni por el fuerte soplo del aquilón, zozobra, se conmueve ni sacude; antes, tanto más se endurece y de su misma sustancia pétrea [más] se reviste.

Vos, pues, dotado de doble virtud, por quien las líquidas y amenas gotas se hacen poderosísimas, y vanas las olas violentas y tempestuosas; por obra de quien

contra las gotas se hace tan blanda la piedra borrascosa y contra las olas que yergue tan poderoso el sacudido arrecife: sois el mismo que viene a ser seguro y tranquilo puerto a las verdaderas musas, y peñasco aportador de ruina adonde vienen a desvanecerse los engañosos pertrechos de violentas intenciones de sus velas enemigas.

Yo, a quien nadie pudo jamás tachar de ingrato, a quien nadie censuró de descortés, y de quien nadie puede con justicia quejarse; yo, odiado de los tontos, despreciado de los abyectos, censurado por los innobles, deshonrado por la canalla y perseguido por naturalezas bestiales; yo, amado por los sabios, admirado por los doctos, celebrado por los grandes, estimado de los poderosos y favorito de los dioses; yo, por tanto y por tal favor vuestro acogido, nutrido, defendido, libertado, puesto a salvo y abrigado en puerto; como salvado por vos de una grande y peligrosa tempestad, os consagro esta ancla, estas jarcias, estas fatigadas velas y estas para mí más caras y para el mundo futuro más preciosas mercancías, a fin de que con el favor vuestro no sean tragadas por el inicuo y agitado océano, mi enemigo. Colgadas en el sagrado templo de la Fama, así como serán poderosas contra la audacia de la ignorancia y la voracidad del tiempo, darán también eterno testimonio de vuestro invicto favor, a fin de que sepa el mundo que esta noble y divina criatura, inspirada por elevada inteligencia, concebida con ponderado entendimiento y dada a luz por la musa nolana[1]) gracias a vos no ha muerto en pañales, y se promete larga vida, mientras esta Tierra con su viviente dorso se vaya volviendo a la vista eterna de las demás estrellas lucientes.

He aquí aquella filosofía en la que cierta y verdaderamente se contiene todo lo que en las opuestas y distintas [filosofías] en vano se busca.

Y en primer lugar os expongo con brevedad suma, a través de cinco diálogos, todo lo que parece concernir a la contemplación real a la causa, principio y Uno.

Argumento del primer diálogo

En el primer diálogo tenéis una apología o qué sé yo qué en torno a los cinco diálogos de *La cena de le cenere* («La Cena de Cenizas»).

Argumento del segundo diálogo

En el segundo diálogo tenéis en *primer* lugar la razón Je la dificultad de aquel conocimiento al establecerse en qué medida su objeto se encuentra alejado de la potencia cognoscitiva. *Segundo*: De qué manera y en qué medida y por cuáles [cosas] causadas y principiadas viene a conocerse el principio y la causa. *Tercero*: Cuánto contribuya el conocimiento de la sustancia del Universo al conocimiento de aquello de que [ese Universo] depende. *Cuarto*: Por qué medio y camino nosotros, en particular, intentamos conocer el primer principio. *Quinto*: Diferencia y

concordancia, identidad y diversidad de las significaciones de los términos "causa" y "principio". *Sexto*: Qué sea la causa, la cual se divide en eficiente, formal y final; de cuántos modos se designa la causa eficiente y de cuántas maneras se la concibe. De qué manera esta causa eficiente es de algún modo interior a las cosas naturales —por cuanto es la naturaleza misma— y de qué manera es de algún modo [también] exterior a aquéllas. Cómo la causa formal está unida a la eficiente y es aquella por medio de la cual la eficiente actúa; cómo es suscitada del seno de la materia por la [causa] eficiente; cómo coinciden en un substrato primero lo eficiente y la forma, y cómo una causa difiere de ¡a otra. *Séptimo*: Diferencia entre la causa formal universa! —que es un alma por la cual el Universo infinito, en tanto que infinito, es un animal, no ya positivamente sino negativamente— y la causa formal singular multiplicable y multiplicada al infinito, la cual cuanto más genética y superior es, la cosa en que está es más perfecta: por donde los grandes animales como los astros han de ser estimados sin comparación más divinos, o sea, más inteligentes, libres de error y operantes sin defecto alguno. *Octavo*: Que la primera y principal forma natural, principio formal y naturaleza eficiente, es el alma del Universo, que es principio de vida, vegetación y sensibilidad en todas las cosas que viven, vegetan y sienten. Y se obtiene a modo de conclusión que es algo indigno de un sujeto racional creer que así el Universo como los otros cuerpos principales que hay en él sean inanimados; siendo así que de partes y residuos de aquéllos derivan los animales que llamamos perfectísimos. *Noveno*: De cómo no hay cosa alguna, por más que sea deficiente, deshecha, disminuida e imperfecta que, en cuanto posee un principio formal, no tenga al mismo tiempo alma, aunque no tenga por soporte el acto que llamamos animal. Y se concluye con Pitágoras y otros, que no abrieron los ojos en vano, que un espíritu infinito, según diversas maneras y grados, lo llena y contiene todo. *Décimo*: Se hace comprender que permaneciendo este espíritu junto con la materia, a la cual los babilonios y los persas llamaron *tinieblas*, y siendo tanto el uno como la otra indisolubles, es imposible que en ningún instante cosa alguna esté sujeta a corrupción, o la alcance la muerte en cuanto a su sustancia; bien que por ciertos accidentes todo cambie de aspecto y se transmute, por una u otra disposición, ya en esta ya en aquella composición, abandonando y retomando ahora este, ahora aquel ser. *Undécimo*: De cómo los aristotélicos, platónicos y otros solistas no han conocido la sustancia de las cosas; y se muestra claramente cómo lo que [ellos] llaman sustancia en las cosas naturales, excepción hecha de la materia, es puro y simple accidente. De qué manera del conocimiento de la verdadera forma se infiere el conocimiento verdadero de lo que sea la vida y la muerte; y, destruido completamente el terror vano y pueril de ésta, se viene a conocer una parte de la felicidad que aporta nuestra contemplación conforme con los fundamentos de nuestra filosofía, puesto que ella arranca el velo sombrío de la insensata creencia sobre el Orco y el avaro Caronte, con que se nos arrebata y envenena lo más dulce de nuestra vida. *Duodécimo*: Se analiza la forma, no según la esencia sustancial por la cual es una, sino según los actos y el ejercicio de las ricas potencias y los grados específicos de los seres que [ella] produce. *Decimotercero*: Se establece la verdadera y definitiva esencia del principio formal; cómo la forma constituye una especie perfecta, diferenciada en la materia, según

las disposiciones accidentales que dependen de la forma material, la cual consiste en distintos grados y disposiciones de las cualidades activas y pasivas. Se ve cómo [a forma] sea ahora variable, ahora invariable, cómo define y determina la materia, y cómo es definida y determinada por ella. *Por último*: Se muestra, con un símil apropiado a la inteligencia vulgar, de qué manera esta forma, esta alma pueda estar toda en todo y en cualquier parte del todo.

Argumento del tercer diálogo

En el tercer diálogo (luego de haber tratado en el primero[1]) de la forma, cuya esencia se aproxima más a la causa que al principio) se procede a considerar la materia, que se reputa tener naturaleza de principio y elemento antes que de causa. Allí, dejando a un lado los preliminares del diálogo, se hace ver, en primer lugar, que no fue insensato David de Dinant al tener la materia por cosa muy excelente y divina. *Segundo*: De qué manera, con distintos modos de filosofar, pueden tomarse diversas clases de materia, aunque en realidad exista una [sola materia] primera y absoluta. Porque se realiza en grados diversos y se esconde bajo esas distintas especies, muchos la pueden tomar en formas distintas, de acuerdo con sus propias doctrinas; no de otro modo sucede con el número, que es tomado por el aritmético pura y simplemente, por el músico armónicamente, simbólicamente por el cabalista, y en otras formas diversas por otros locos y otros sabios. *Tercero*: Se declara el sentido de la palabra materia por la diferencia y semejanza que hay entre la cosa natural y la cosa Artificial. *Cuarto*: Se sugiere cómo deben ser despedidos los porfiados y hasta dónde estamos obligados a responder [a las preguntas] y discutir. *Quinto*: De la verdadera esencia de la materia se infiere que ninguna forma sustancial pierde el ser, y se demuestra eficazmente que los peripatéticos y otros filósofos vulgares, a pesar de que hablan de forma sustancial, no han conocido más sustancia que la materia. *Sexto*: Se concluye estableciendo un principio formal constante, del mismo modo que se reconoce un constante principio material; y que, con las diferentes disposiciones que hay en la materia, el principio formal se transfiere a la multiforme configuración de distintas especies e individuos; y se hace ver de dónde proviene que algunos, educados en la escuela peripatética, no han querido reconocer más sustancia que la materia, *Séptimo*: De cómo es necesario que la razón distinga la materia de la forma, y la potencia del acto, y se insiste en lo que ya se dijo [más arriba] en el segundo párrafo:[1]) de qué manera el soporte y principio de las cosas naturales, conforme a distintos modos de filosofar, puede ser diversamente aprehendido, sin incurrir en falsedad; pero [que lo es] más útilmente según los modos naturales y mágicos; en forma más apartada [de la utilidad, por los modos] matemáticos y racionales, mayormente si éstos de tal manera se conforman a la norma y ejercicio de la razón que por ellos, al fin, no se efectúe nada digno y no se obtenga fruto alguno en la práctica, sin lo cual debería estimarse inútil toda contemplación. *Octavo*: Se proponen dos maneras en que suele considerarse la materia, o sea, como potencia y como sustancia. Y comenzando con la primer manera, se la distingue en [potencia] activa y pasiva, y en cierto modo se las reduce a una sola. *Noveno*: Se infiere del punto octavo de qué

manera lo supremo y divino es todo lo que puede ser: cómo el Universo es todo lo que puede ser [mientras que] las demás cosas no son todo lo que pueden ser. *Décimo*: Como consecuencia de lo que ha sido dicho en el [punto] noveno, se muestra de manera profunda, concisa y evidente por qué en la naturaleza hay vicios, monstruos, corrupción y muerte. *Undécimo*: De cómo el Universo no está en ninguna de las partes y está en todas y se hace lugar a una excelente contemplación de la Divinidad. *Duodécimo*: Por qué sucede que el intelecto no puede comprender este acto absoluto y esta absoluta potencia. *Decimotercero*: Se concluye en la excelencia de la materia, la cual coincide con la forma, de la misma manera que la potencia coincide con el acto. *Por último*: Tanto porque la potencia coincide con el acto, y el Universo es todo lo que puede ser, como por otras razones, se concluye que todo es uno.

Argumento del cuarto diálogo

En el cuarto diálogo, luego de haber considerado en el segundo[1]) la materia en cuanto ella es una potencia, se la considera en cuanto es una sustancia. Ahí, *primero*, con los pasatiempos de Polimnio se trae la doctrina de la materia según los principios vulgares, tanto de algunos platónicos como de todos los peripatéticos. *Segundo*: Discurriendo *iuxta* principios propios, se demuestra, con muchas razones, que es una [y la misma] la materia de las cosas corpóreas y la de las incorpóreas. La primera de esas razones se saca de la potencia del mismo género; la segunda, en razón de cierta analogía proporcional entre lo corpóreo y lo incorpóreo, lo en sí y lo compuesto; la tercera, del orden y escala de la naturaleza, la cual sube hasta un primer [principio] que reúne en sí y [lo] contiene [todo]: la cuarta, por aquello de que es preciso que haya algo indistinto antes que la materia se distinga en corpórea e incorpórea; el cual indistinto es expresado por el género supremo de la categoría: la quinta, por aquello de que así como hay una esencia común a lo sensible y a lo inteligible, así también debe haberla para el soporte de la sensibilidad [y de la inteligibilidad]: la sexta, por aquello de que el ser de la materia es independiente del ser cuerpo, por lo cual con no menor razón que a las cosas corpóreas puede cuadrar a las cosas incorpóreas: la séptima, de la gradación de lo superior y lo inferior que se halla en las sustancias, puesto que dondequiera que hay esta gradación se presume y entiende cierta comunidad, la que sucede por la materia, que viene a representar siempre el género, del mismo modo que la forma es representada por la diferencia específica; la octava [razón] se saca de un principio ajeno, pero admitido por muchos; la novena, de la pluralidad de especies que se dice haber en el mundo inteligible; la décima, por semejanza y parecido de [los] tres mundos: metafísico, físico y lógico: la undécima, de que todo número, diversidad, orden, belleza y ornamento conciernen a la materia. *Tercero*: Se traen brevemente cuatro razones contrarias, y se responde a ellas. *Cuarto*: Se muestra que son de esencia distinta una y otra materias, y de qué manera en las cosas incorpóreas, ella [la materia] coincide con el acto; cómo todas las especies de dimensiones están en la materia, y todas las cualidades están contenidas en la forma. *Quinto*: De cómo ningún sabio jamás afirmó que la materia recibiera las

formas desde fuera, sino que las produjese desde dentro, sacándolas como de su seno. Por tanto, no es [la materia] un *prope nihil*, casi una nada, una pura y desnuda potencia, si todas las formas están contenidas en ella, y de ella, por virtud de lo eficiente (el cual puede ser, en cuanto al ser, no distinto de ella), producidas y engendradas. [Se muestra que las formas] tienen menos carácter de actualidad en el ser sensible y concreto por su subsistencia accidental, puesto que todo lo que se ve manifiesto a través de los accidentes fundados en dimensiones es puro accidente: y tan sólo permanece siempre la sustancia indivisible, que coincide con la indivisible materia. Por donde claro se ve que de la *explicitación* no podemos lograr más que accidentes, de suerte que las diferencias sustanciales están ocultas, según [dijo] Aristóteles, forzado por la verdad. De manera que, si bien lo consideramos, podemos inferir de esto que es una la omniforme sustancia, una la verdad y el ser, el cual se muestra en innumerables circunstancias e individuos, exhibiéndose en tantos y tan diversos soportes. *Sexto*: Cuán fuera de toda razón se sostiene lo que Aristóteles y otros entienden por el ser en potencia de la materia, lo cual por cierto es como no decir nada, ya que según ellos mismos la materia es de tal suerte permanente que nunca cambia ni varía su ser, sino que en ella sucede toda variedad y mutación, y lo que viene a ser después de haber estado en potencia de ser[1]) también para ellos es siempre el compuesto. *Séptimo*: Se dan precisiones sobre el apetito de la materia, y se demuestra cuán inútilmente se la define con aquél, aun sin salirse ele las mismas razones sacadas de los principios e hipótesis de los mismos que la proclaman hija de la privación y semejante a la avidez insaciable de la mujer ardiente.

Argumento del quinto diálogo

En el quinto diálogo, que trata especialmente del Uno, se cumple el fundamento del edificio de todo el conocimiento natural y divino. Allí, en *primer* lugar, se establece la coincidencia de la materia y la forma, de la potencia y el acto; de suerte que el ser, aunque lógicamente divisible en lo que es y lo que puede ser, físicamente es indivisible, indistinto y uno, y todo esto, siendo al mismo tiempo infinito, inmóvil, sin partes, sin diferencia entre el todo y la parte, entre principio y principiado. *Segundo*: De cómo en él no difiere el siglo del año, el año del momento, el palmo del estadio, el estadio de la parasanga, y en su esencia este o aquel ser determinado no difiere de otro; y por tanto, en el Universo no existe el número[1]) y por eso el Universo es uno. *Tercero*: De cómo en el infinito el punto no difiere del cuerpo, porque acto y potencia no son cosas diferentes; y así, si el punto puede deslizarse a lo largo, la línea [extenderse] en ancho, y la superficie en profundidad, el primero es largo, la segunda es ancha, y la tercera, profunda; y cualquier cosa es larga, ancha y profunda; y, en consecuencia, idéntica y una: el Universo es todo centro y todo circunferencia. *Cuarto*: Del mismo modo que Jove (según lo llaman), se halla en el todo más íntimamente que como pueda imaginarse lo está la forma del todo (ya que él es la esencia por la cual todo lo que es tiene ser, y estando él en todo, cualquier cosa contiene el todo de modo más íntimo que la propia forma), se concluye que todas las cosas están en cada una, y en consecuencia [que] todo es

uno. *Quinto*: Se responde a la duda sobre por qué todas las cosas particulares cambian, y [por qué] las materias particulares, para recibir ya uno ya otro ser, se esfuerzan hacia una u otra forma: y se muestra cómo en la multiplicidad está la unidad y en la unidad la multiplicidad: y cómo el ser es de muchos modos[2]) y de una unidad múltiple[3]) y en fin, uno en sustancia y en verdad. *Sexto*: Se expone de dónde derivan aquella diferencia [las cosas particulares] y aquel número [de las materias particulares], y [se expresa] que éstos no son ser, sino [propiedades] del ser y concernientes al ser. *Séptimo*: Se advierte que quien ha hallado este Uno, quiero decir, la esencia de esta unidad, ha encontrado aquella llave sin la cual no es posible ingresar en la verdadera contemplación de la naturaleza. *Octavo*: Con una nueva meditación se torna a decir que el Uno, el infinito, el ser es lo que está en todo y por todo, antes bien es el mismo *ubique*; y la dimensión infinita, por no ser magnitud, coincide con el individuo, como la infinita multiplicidad por no ser número coincide con la unidad. *Noveno*: De qué manera en el Universo no hay partes distintas, sea lo que fuere el universo manifiesto[1]) en el cual, por tanto, toda la diversidad y diferencia que notamos no son sino los diversos y distintos aspectos de la misma sustancia. *Décimo*: De cómo, en los dos extremos que se dice haber en la escala de la naturaleza, no hay que considerar dos principios sino uno; ni dos entes sino uno: ni dos [principios] contrarios y diversos, sino uno [solo] concordante e idéntico. En él la altura es profundidad, el abismo es luz inaccesible, las tinieblas son claridad, lo grande es lo pequeño, lo confuso es lo distinto, la contienda es la amistad, lo divisible es lo indivisible, el átomo es inmenso: e inversamente. *Undécimo*: De qué manera se toman ciertas denominaciones geométricas, como punto y unidad, para promover la contemplación del ser y del Uno, y no son por sí mismas suficientes para expresarlos. Por lo cual Pitágoras, Parménides y Platón no han de ser insensatamente interpretados conforme a la pedantesca censura de Aristóteles. *Duodécimo*: Pues que la sustancia, el ser, es distinto de la cantidad, la medida y el número, se infiere que es uno e indivisible en todo y en cualquier cosa. *Décimotercero*: Se traen las pruebas y verificaciones de que los contrarios realmente coinciden, derivan de un mismo principio y son, en verdad y sustancia uno; a lo cual, luego de mostrarlo matemáticamente, se llega físicamente.

He ahí, muy ilustre Señor, adónde es menester llegar antes de introducirse en el más apropiado y especializado conocimiento de las cosas. Aquí, como en su propio germen, se contiene y está implicada la muchedumbre de las conclusiones de la ciencia natural. De aquí derivan la estructura, disposición y orden de las ciencias especulativas. Sin esta isagoge es en vano tentar, comenzar y entrar [en aquel conocimiento]. Acoged, pues, gustosa mente, este principio, este Uno, esta fuente, este origen, para que sus gérmenes y su prole se sientan estimulados a salir a la luz del día, para que sus arroyos y ríos mayores se difundan, se multiplique sucesivamente su número, se dispongan sus miembros cada vez más lejos, a fin de que, cesando la noche con el soñoliento velo y manto tenebroso, el claro Titón, pariente de las Musas divinas, teniendo por ornato a su familia, rodeado de su corte eterna, después de desterrar las luces nocturnas, adornando con nuevo día el

mundo, empuje el carro triunfante desde el rojo seno de esta bella Aurora. Vale.

GIORDANO NOLANO

A LOS PRÍNCIPES DEL UNIVERSO

Lethaea undantem retinens ab origine campum

Emigret o Titan, et petat astra precor.

Errantes stellae, spectate procedere in orbem

Me geminum, si vos hoc reserastis iter.

Dent geminas somni portas laxarier usque,

Vestrae per vacuum me properante vices:

Obductum tenuitque diu quod tempus avarum,

Mi liceat densis promere de tenebris.

Ad partum properare tuum, mens aegra, quid obstat

Seclo haec indigno sint tribuenda licet?

Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen

Adtolle in clarum, noster Olimpe, Jovem.

A SU PROPIO ESPÍRITU

Mons, licet innixum tellus radicibus altis

Te capiat, tendi vertice in astra vales.

Mens, cognata vocat summo de culmine rerum,

Discrimen quo sis manibus atque Jovi.

Ne perdas hic jura tui fundoque recumbens

Impetitus tingas nigri Acherontis aquas. ·

At mage sublimeis tentet natura recessus,

Nam, tangente Deo, fervidus ignis eris

AL TIEMPO

Lente senex, idemque celer, claudensque relaxans.

Anne bonum quis te dixerit, anne malum?

Largus es, esque tenax: quae munera porrigis, aufers;

Qiuque parens aderas, ipse peremptor ades:

Visceribusque educta tuis in viscera condis,

Tu cui prompta sinu carpere fauce licet.

Omnia cumque facis cumque omnia destruis, hinc te

Nonne bonum possem dicere, nonne malum?

Porro ubi tu diro rabidus frustraberis ictu,

Falce minax illo tendere parce manus,

Nulla ubi pressa Chaos atri vestigia parent

Ne vidaere bonus, ne videare malus.

DEL AMOR

Amor, per cui tant'alto il ver discerno,

Ch'apre le porte di diamante e nere,

Per gli occhi entra il mio nume; e per vedere

Nasce, vive, si nutre, ha regno eterno.

Fa scorger quant'ha il ciel terr'ed inferno.

Fa presente d'absenti effigie vere,

Repligia forze, e, trando dritto, fere,

E impiaga sempre il cor, scuopre ogn'interno.

O dunque, volgo vile, al vero attendi,

Porgi l'orecchio al mio dir non fallace,

Apri, apri, se puoi, gil occhi, insano e bieco.

Fanciullo il credi, perché poco intendi;

Perché ratto ti cangi, ei par fugace:

Per esser orbo tu, lo chiami cieco.[1]

*

* *

Causa, principio ed uno sempiterno,

Onde l'esser, la vita, il moto pende,

E a lungo, a largo e profondo si stende

Quanto si dic'in ciel, terr'ed inferno;

Con senso, con raggion, con mente scerno

Ch'atto, misura e conto non comprende

Quel vigor, mole e numero, che tende

Oltr'ogn'inferior, mezzo e superno,

Cieco error, tempo avaro, ria fortuna,

Sord'invidia, vil rabbia, iniquo zelo,

Crudo cor, empio ingegno, strano ardire

Non bastaranno a farmi l'aria bruna,

Non mi porrann'avanti gli occhi il velo

Non faran mai che il mio bel sol non mire.[1]

PRIMER DIÁLOGO

Apología de "La cena de le cenere" ("La Cena de Cenizas") y críticas al tiempo presente.[1]*)*

Interlocutores: Heliotropio, Filoteo, Hermes

HELIOTR.—Como presidiarios acostumbrados a las tinieblas, que libertados de la oscura torre en que yacían, salen a la luz, muchos de los ejercitados en la filosofía vulgar, y [aun] otros, se asustarán, se admirarán, y, no pudiendo resistir el nuevo sol de tus claros conceptos, se confundirán.

FIL.[2]) —No será por culpa de la luz, sino por falta de luces; cuanto más bello y excelente sea el sol, tanto más odioso y no grato será a los ojos de las brujas nocturnas.

HELIOTR.—La empresa que has acometido, Filoteo, es difícil, rara y singular, pues quieres sacarnos del tenebroso abismo para conducirnos al abismo, tranquilo y sereno aspecto de las estrellas, que con tan bella variedad vemos diseminadas por el celeste manto del cielo. Aunque sólo la mano ayudadora de tu piadoso celo [sea la que] socorra a los hombres, no [por eso] habrá menos ingratos hacia ti, puesto que variados son los animales que la tierra benigna produce y nutre en su amplio y maternal seno, y si es cierto que la especie humana muestra en sus individuos la variedad de todas las otras, por estar presente en cada uno de ellos el todo más expresamente que en las otras especies.

Por eso, unos, como el oscuro topo, tan pronto sientan el pleno aire, súbitamente, cavando la tierra, buscarán sus nativas oscuras habitaciones; otros, como aves nocturnas, tan pronto vean despuntar del iluminado oriente la rubia embajadora del sol, en razón de la debilidad de sus ojos, se sentirán atraídos por sus tenebrosos refugios. Todos los animales [que están] desterrados de la presencia de las lámparas celestes y destinados a las jaulas eternas, fosos y antros de Plutón, llamados por el espantable cuerno de Alecto, abrirán las alas y se dirigirán en veloz carrera a sus estancias.

Pero los animales nacidos para ver el sol, llegados al término de la odiosa noche, agradeciendo la bondad del cielo y disponiéndose a recibir en el medio del cristal de sus ojos los tan deseados y esperados rayos, con aplauso desusado del corazón, de las voces y de las manos adorarán el oriente, de cuyo dorado balcón, sacando el bello Titón los fogosos caballos, roto el soñoliento silencio de la húmeda noche, los hombres discurrirán, balarán las lanudas, dóciles, inermes y simples greyes, y mugirán los cornudos bueyes bajo la vigilancia de los boyeros rústicos.

Los caballos de Sileno[1]), favorables a los perdidos dioses, rebuznarán para poner de nuevo, espanto a los más de los estúpidos gigantes; revolcándose en su lecho cenagoso, los cerdos de largos colmillos nos ensordecerán con su molesto gruñido. Los tigres, osos, leones, lobos y los falaces zorros, asomando las cabezas fuera de sus antros, [y] contemplando desde las desiertas alturas el libre campo de caza, sacarán del pecho salva je sus gruñidos, gañidos, ruidos, bramidos, rugidos y alaridos. Por el aire y sobre las hojas de las plantas pobladas de ramas, los gallos, las águilas, los pavos, las grullas, las tórtolas, los mirlos, los gorriones, los ruiseñores, las cornejas, los cuclillos, las urracas, los cuervos y las cigarras no serán tardos en menudear y repetir sus estridentes gorjeos. Y desde el líquido e inestable elemento, los blancos cisnes, los pintados ánades, los mergos solícitos, los patos habitantes de las lagunas, los gansos roncos y las quejosas ranas conmoverán nuestros oídos con su ruido, de suerte que la luz cálida de ese sol, derramada por el aire de este afortunado hemisferio, irá acompañada, saludada y acaso molestada por una variedad de voces tan grande como el número y clases de los espíritus que del fondo de sus pechos las producen.

FIL.—No es sólo normal, sino también natural y necesario, que cada animal tenga su voz; y no es posible que las bestias formen acentos compuestos y sonidos articulados como los hombres, ya que son contrarias las complexiones, diversos los gustos, distintos los alimentos.

HERM.—Tened a bien concederme la libertad de hablar, a mi vez. No [será] ya en torno a la luz, sino a algunas circunstancias, las cuales, antes que agradar, suelen mortificar el sentimiento del que ve y considera. Por vuestra tranquilidad y [vuestra] paz que con caridad fraternal os deseo, no quisiera que con estas conversaciones vuestras se compusieran comedias, tragedias, lamentos, diálogos, o lo que queráis; esas cosas que desde que tienen curso os han obligado a permanecer recluidos y retirados en vuestras casas.

FIL.—Hablad con libertad.

HERM.—Yo no hablaré como un santo profeta, ni como adivino absorto, ni como inspirado apocalíptico, ni como angélica burra de Balaam; no discurriré como inspirado por Baco, ni hinchado de viento por las musas prostituidas del Parnaso, ni como una Sibila fecundada por Febo, ni como una fatídica Casandra, ni como uno investido desde las uñas de los pies a la punta de los cabellos por el entusiasmo de Apolo, ni como vate iluminado por el oráculo o trípode délfico, ni como un interrogado Edipo frente a las dificultades de la Esfinge, ni un Salomón ante los enigmas de la reina de Saba, ni un Calcas, intérprete del olímpico senado, ni como un poseso Merlín, ni como un escapado del antro de Trofonio.

En cambio, hablaré en la lengua común y vulgar, como uno que ha tenido que hacer algo más que irse lamiendo el líquido de la grande y pequeña nuca hasta el punto de venir a quedar seco de la dura y de la pía madre; hablaré, digo, como

hombre que no tiene más cerebro que el suyo, y a quien ni siquiera los dioses de más gruesa borrachera y de tonel en la corte celestial (me refiero a aquellos que no beben ambrosía ni gustan el néctar, sino que se quitan la sed con el fondo del tonel y vinos derramados —cuando no quieren cuidarse de ninfas ni de linfas—, aquellos dioses, digo, [que son] más amables, cordiales y sociales con nosotros) como Baco, y el dios beodo jinete en un asno [Sileno], Pan, Vertumno, Fauno, Príapo, no se dignan añadirle nada ni ayudar en nada; por más que los tales dioses suelan colmar de sus favores hasta a los caballos.

HELIOTR.—Para prólogo es demasiado largo.

HERM.—Paciencia, que la conclusión será breve. Quiero decir, en síntesis, que os haré escuchar palabras que para ser descifradas no necesitan ponerse a destilar, ni pasarse por alambique, ni digerirse al baño-maría, ni sublimarse en récipe de quintaesencia, sino que las diré tales como me las metió en la cabeza la nodriza, la cual por poco era tan grasienta, con tales pechos, tan ventruda, caderuda y nalguda como puede serlo esa londinense que vi en Westminster, que por calorífero del estómago tiene unos pechos que parecen los borceguíes del gigante San Paragorio, y que cosidos en cuero harían dos gaitas ferraresas.

HELIOTR.—Me parece que esto ya podría bastar como prólogo.

HERM.—Bien, pues, para venir al final de todo esto, quisiera saber de vosotros (dejando por ahora, a un lado las voces y las lenguas a propósito de la luz y el esplendor que puedan aportar vuestra filosofía:) con cuales voces queréis que saludemos nosotros, en particular, ese esplendor de doctrina que se desprende del libro *La cena de le cenere*. ¿Qué animales son los intrelocutores de *La cena de le cenere*? Pregunto si son acuáticos, aéreos, terrestres o lunares. Y dejando a un lado los razonamientos de Smitho, Prudencio y Frulla, deseo saber si yerran los que afirman que allí tú haces el papel de perro rabioso y furioso, sin perjuicio de hacer también ya el de mono, ya el de lobo, ya el de urraca, ya el de papagayo, ahora de este animal, ahora de aquel otro), mezclando discursos serios y graves, morales y naturales, nobles e innobles, filosóficos y cómicos.

FIL.—No os[1]) maravilléis, hermano, pues eso no fue sino una cena, donde los cerebros son gobernados por los sentimientos que vienen a ser según [sea] la fuerza de los sabores y del humo de los alimentos y las bebidas.

Conforme, pues, sea la cena material y corporal, así sera, por consecuencia, la cena verbal y espiritual. De esta manera, esta cena dialogada tiene sus partes varias y diversas, como diversas y varias la otra suele tener las suyas; así también tiene sus condiciones, circunstancias y recursos, como podría tener la otra los propios.

HERM.—Haced que os entienda.

FIL.—En la cena, como es usual y de rigor, se encuentra uno con ensaladas y alimentos nutritivos, frutas y cosas usuales, cosas de cocina y especias, cosas para sanos y para enfermos, fías y calientes, crudas y cocidas, de mar y de tierra, cultivadas y sin cultivar, asadas y hervidas, maduras y verdes, cosas nutritivas tan sólo y otras para puro gusto del paladar, sustanciosas y ligeras, picantes e insípidas, agrias y dulces, amargas y suaves.

De la misma manera, y por cierta consecuencia, en la otra cena[1]) han aparecido oposiciones y controversias, adaptadas a [los] contrarios y diversos estómagos y gustos, que quieran hacerse presentes placenteramente a nuestro idea! simposio; a fin de que no haya quien pueda lamentarse de haberse llegado en vano, y para que aquel a quien esto no le guste pueda servirse de aquello otro.

HERM.—Es cierto; ¿mas qué dirías si además en vuestro banquete, en vuestra cena, apareciesen cosas que no sirvieran ni como ensalada ni como alimento nutritivo, ni como frutas ni como cosas comunes en las comidas, ni como frías ni como calientes, ni como crudas ni como cocidas; que no sirviesen ni para abrir el apetito ni para satisfacer el hambre, que no conviniesen ni a sanos ni a enfermos; cosas, en fin, que sería de desear no saliesen nunca de las manos de [ningún] cocinero ni boticario?

FIL.—Verás que tampoco en esto es diferente nuestra cena de cualquier otra cosa que darse pueda. Pues así como en ésta, en lo mejor de la comida, o bien te escuece un bocado demasiado caliente, al punto de verte obligado a expulsarlo en seguida, o a enviarlo llorando y lagrimeando, vagaroso, por el paladar, hasta que se le pueda dar aquel afortunado envión que lo arroje de la garganta para aba jo; o bien un diente de pronto te entra a doler agudamente; o bien se te intercepta la lengua y vienes a mordértela con el pan; o bien una piedrecilla viene a romperse y pegotearse entre tus dientes para hacerte devolver el bocado; o bien algún pelo o cabello del cocinero se te pega en el paladar al punto que casi vomitas; o bien se te detiene una espina de pescado en la garganta y te hace toser suavemente; o bien se te atraviesa un huesecillo hasta ponerte en peligro de ahogarte; así también en nuestra cena, para nuestra común desgracia, bien pueden hallarse cosas correspondientes a las de la otra. Todo lo cual acontece por el pecado del remoto primer hombre[1]) Adán, por quien la perversa naturaleza humana está condenada a tener los agrados junto a los desagrados.

HERM.—[Habéis hablado] piadosa y santamente. Ahora bien: ¿qué respondéis a lo que dicen, que sois un cínico rabioso?

FIL.—Concedo de buen grado que, si no en todo, es cierto en parte.

HERM.—Pero no ignoráis que es menos deshonroso para un hombre recibir ultrajes que hacerlos.

FIL.—Pero es bastante con que los que yo hago sean llamados venganzas y los de los demás ofensas.

HERM.—Hasta los dioses están expuestos a ser injuriados, a padecer difamaciones y soportar vituperios: pero vituperar, difamar e injuriar es propio de [hombres] cobardes, innobles, vulgares y malvados.

FIL.—Eso es verdad. Pero nosotros no injuriamos sino que rechazamos las injurias que se infieren, no tanto a nosotros [mismos] como a la despreciada filosofía, para que a los disgustos ya recibidos no vengan a agregarse otros.

HERM.—¿Queréis, entonces, pareceros a un perro que muerde, a fin de que nadie se atreva a molestaros?

FIL.—Así es, porque me gusta la calma y detesto toda molestia.

HERM.—Sí, pero se opina que procedéis con demasiado rigor.

FIL.—Para que ellos no vuelvan a hacer lo mismo, y los demás aprendan a no disputar conmigo ni con otros; ni pretendan con semejantes términos medios tratar estas conclusiones.

HERM.—La ofensa fue privada y la venganza es pública.

FIL.—Pero no por eso es injusta: pues muchos errores se cometen en privado y son justamente castigados en público.

HERM.—Pero obrando de esa manera venís a dañar vuestra reputación, y os hacéis más reprensible que aquéllos, porque públicamente se dirá que sois impaciente, fantástico, arbitrario y cabeza hueca.

FIL.—No me preocupo yo cíe eso mientras ellos u otros no me sean muy molestos. Por eso muestro el cínico bastón, para que me dejen tranquilo con mis cosas, y si no quieren hacerme caricias, que no vengan a exhibir su grosería conmigo.

HERM.—¿Y os parece que corresponda a un filósofo querer vengarse?

FIL.—Si los que me molestan fuesen una Xantipa, yo sería un Sócrates.

HERM.—¿No sabes, acaso, que la longanimidad y la paciencia sientan bien a todos, y que por ellas los hombres vienen a ser semejantes a los héroes y a los altos dioses, los cuales, según algunos, sólo se vengan tardíamente, y, conforme al parecer de otros, ni se vengan ni se encolerizan jamás?

FIL.—Te engañas si crees que yo haya pensado en vengarme.

HERM.—¿Y entonces?

FIL.—Me ha guiado un propósito de enmienda, en cuyo ejercicio también nos asemejamos a los dioses. No ignoras que el pobre Vulcano ha sido obligado por Jove a trabajar también los días de fiesta, y que aquel maldito yunque nunca se cansa de soportar los golpes de tantos y tan fieros martillos, de suerte que, apenas uno de ellos se levanta, ya el otro está inclinado sobre el yunque, a fin de que no vengan a faltar los justos rayos con que los delincuentes y reos han de ser castigados.

HERM.—Hay diferencia entre vos y el herrero de Jove y marido de la diosa de Chipre.

FIL.—Es bastante con que hasta aquí no sea desemejante a los dioses en la paciencia y longanimidad, que he ejercitado en mi comportamiento, no aflojando todo el freno al enojo, ni espoleando más fuertemente la ira.

HERM.—No toca a cada uno el querer corregir, y menos querer corregir a la multitud.

FIL.—Agregad aún: máxime cuando la multitud no llega a tocarle.

HERM.—Se dice que no se ha de ser reformador en patria ajena.

FIL.—Y yo afirmo dos cosas: la primera, que no se ha de dar muerte a un médico extranjero porque intente realizar aquellas curaciones que no hacen les del lugar: y la segunda es que al verdadero Filósofo cualquier comarca le es por patria.

HERM.—¿Y si ellos no te admiten ni como filósofo, ni como médico, ni como compatriota?

FIL.—No por eso dejaré de ser yo mismo.

HERM.—¿Quién os lo asegura?

FIL.—Los dioses, que aquí me han colocado, yo que aquí me encuentro, y los que tienen ojos y me ven.

HERM.—Tienes muy pocos y poco notorios testigos.

FIL.—Poquísimos y muy poco conocidos son los médicos verdaderos: casi todos sen verdaderos enfermos. Y torno a decir que ellos no pueden arrogarse la libertad de prometer ni hacer que tal tratamiento les sea dado a los que ofrecen tan

honrosa mercancía, sean o no forasteros.

HERM.—Pocos son los que conocen esas mercancías.

FIL.—No por eso las gemas son menos preciosas, y no hemos de defenderlas y hacerlas defender, con todo nuestro esfuerzo, y no hemos de liberarlas y vengarlas de la conculcación de los pies porcinos, con todo el rigor que nos sea posible. Y así me sean propicios los dioses, Hermes, como es cierto que te digo que yo nunca cometí tales venganzas por sórdido amor: propio ni por bajo cuidado [de mi] particular [provecho], sino tan sólo por amor de mi tan amada madre la filosofía, y por celo de la lesa majestad de ella. La cual por sus mentidos familiares e hijos (porque no hay vil pedante, holgazán hacedor de frases, estúpido fauno o ignorante caballo que con exhibirse cargado de libros, con hacerse crecer la barba y con otros parecidos modos de prosopopeya no quiera ser de la familia) ha venido a quedar reducida a tal, que para el vulgo decir, un filósofo vale tanto como decir un embaucador, un inútil, un vulgar pedante, un impostor, un saltimbanqui, un charlatán, hecho para servir de pasatiempo en la ciudad y de espantapájaros en el campo.

HELIOTR.—En verdad, la familia de los filósofos es considerada por la mayor parte de las gentes como más despreciable aún que la de los capellanes [los cuales], asumida esta condición por toda suerte de gentuza, han hecho despreciable el sacerdocio; pero no tanto [con todo] como a la filosofía la han hecho digna de vilipendio esos [pretendidos filósofos] extraídos de entre toda suerte de brutos.

FIL.—Alabemos, por tanto, en su genio a la Antigüedad, cuando los filósofos eran tales que de entre ellos se escogían los que habían de ser promovidos a legisladores, consejeros y reyes; cuando eran tales los consejeros y reyes, que de esta condición se elevaban a sacerdotes. En estos tiempos, en cambio, la mayor parte de los sacerdotes son de tal suerte que no sólo a ellos se les desprecia, sino que por culpa de ellos se desprecian también las leyes divinas; tales son casi todos los que vemos tenidos por filósofos, que, [siendo] justamente vilipendiados, a causa de ellos también las ciencias se ven despreciadas. Sin contar, entre éstos, la muchedumbre de bribones que, como ortigas, con sus hostiles imaginaciones suelen oprimir aún más, por su parte, la rara virtud y la verdad, que sólo se muestran a los pocos.

HERM.—No hallo filósofo, Heliotropio, que se irrite tanto de ver despreciada la filosofía, ni encuentro ninguno tan enamorado de su ciencia como ese Teófilo. ¿Qué acontecería si los demás filósofos fuesen de si! misma condición, quiero decir, tan impacientes?

HELIOTR.—Ésos otros filósofos no han hallado tanto como él, ni tienen tanto que cuidar y defender. Los otros pueden muy fácilmente despreciar aquella

filosofía que nada vale, u otra que valga poco, o la que no conocen: pero aquel que ha hallado la verdad, que es un tesoro escondido, prendado de la belleza de aquel rostro divino, se hace tan celoso por que no le sea defraudada, despreciada ni contaminada, como puede serlo cualquier otro de su oro, de su rubí o diamante, o de una carroña de belleza femenina.

HERM.—Pero volvamos a nuestro tema, vengamos al *quia*. Dicen de vos, Teófilo, que en aquella vuestra *Cena* criticáis e injuriáis a una ciudad entera, a toda una provincia, a un reino entero.

FIL.—Jamás pensé ni hice ni tuve intención de hacer eso. Y si lo hubiese pensado o hecho, o hubiese abrigado intención de hacerlo, me tendría a mí mismo por lo peor, y estaría dispuesto a mil retractaciones, a mil palinodias, mil veces me había de desdecir. Y todo esto, no ya si hubiese injuriado a un noble y antiguo reino como lo es éste, sino a cualquier otro, así fuese bárbaro. Y lo mismo diría si hubiese injuriado, no ya a cualquier ciudad, así fuese no civilizada, sino a cualquier linaje, aunque fuera tenido por salvaje: a cualquier familia, aunque tuviese fama de inhospitalaria; pues no puede haber reino, ciudad, prole o casa entera que pueda ser o se la pueda suponer de una misma condición, y donde no hayan de darse opuestas o contrarias costumbres, de suerte que no deba suponerse que lo que a uno le agrade no le desagrade a otro.

HERM.—Cierto; en cuanto a mí, que he leído, releído y examinado bien todo, aunque en los detalles os encuentro sin saber a ciencia cierta por qué, un tanto difuso, sin embargo, en general, os veo proceder rigurosa, razonable y discretamente; pero el rumor se ha difundido en la manera que os digo.

HELIOTR.—Ese rumor y otros semejantes han sido esparcidos por la vileza de algunos que se sienten heridos. Deseosos de venganza y sintiéndose pebres en razones, doctrina, ingenio y fuerza, aparte de inventar todas las falsedades que pueden, a las que sólo pueden prestar oídos otros a ellos semejantes, buscan compañía para que el castigo particular [que reciben] aparezca como injuria común.

HERM.—Yo creo, en cambio, que hay personas que no carecen de juicio y consejo, y consideran universal la injuria porque ponéis de manifiesto tales costumbres entre personas de esta nación.[1])

FIL.—Más ¿qué costumbres pueden ser ésas, que semejantes, peores, y mucho más extrañas en género, especie y número no se las encuentre en lugares pertenecientes a las comarcas y provincias más excelente del mundo? ¿Me llamaríais acaso injuriador e ingrato para con mi patria si dijese que iguales y más criminales costumbres se las encuentra en Italia, en Nápoles, en Nola? ¿Disminuiría yo aquella región favorecida por el cielo y puesta a la cabeza y, a la vez, a la diestra del globo, orientadora y dominadora de todas las otras naciones,

que ha sido estimada siempre por nosotros lo mismo que por los demás como maestra, nodriza y madre de todas las virtudes, disciplinas, humanidades, modestias y cortesías, porque sí viniese a exagerar aún lo que de ella han cantado nuestros mismos poetas, que la hacen también maestra de todos los vicios, engaños, avaricias y crueldades?

HELIOTR.—Todo eso es cierto, conforme con los principios de vuestra filosofía, según los cuales queréis que los contrarios coincidan en los principios y en las cosas mismas[1]): ya que los mismos espíritus dotados de grande aptitud para altas, virtuosas y generosas empresas, si acontece que sean perversos, van a parar en extremados vicios. Sin contar que allí suelen darse más raros y selectos espíritus, donde los más son muy ignorantes y estúpidos: y donde por lo general son menos cultos y corteses, cabe encontrar, en particular, urbanidad y cortesía extremadas; de suerte que, en diversas maneras, parece que a muchas naciones les sean dadas en igual proporción perfecciones e imperfecciones.

FIL.—Decís la verdad.

HERM.—Con todo, Teófilo, a mí, y conmigo a otros muchos, nos duele que en nuestra patria acogedora os hayáis fijado en esos [sus] representantes que os han brindado ocasión de lamentaros en una cena cenicienta, antes que en otros muchos que os habrían patentizado hasta qué punto nuestro país, por más que sea considerado por vuestros compatriotas como *penitus toto divisus ob orbe*[2]), sea propenso a todos los estudios de las buenas letras, armas, caballería, humanidades y cortesías; en todo lo cual, y hasta donde nuestras fuerzas lo permiten, nos esforzamos por no ser menos que nuestros mayores, ni [ser] vencidos por las otras naciones, máxime por las que consideran tener la nobleza, las ciencias, las armas y la distinción como dones naturales.

FIL.—A fe mía, Hermes, que en cuanto decís yo no debo ni sabría contradeciros ni con palabras ni con argumentos ni en mi conciencia, pues con toda destreza de argumentación y modestia defendéis vuestra causa. Por tanto, por haberos acercado sin bárbaro orgullo, empiezo a arrepentirme con vos y a cobrar desagrado por haberme fundado en los tales, y de afligiros a vos y otros [que son] de honrada y humana condición: por lo que desearía que aquellos diálogos no hubiesen sido escritos, y, si queréis, me esforzaré por que en adelante no vean la luz pública.

HERM.—Mi pesadumbre, que es también la de otras personas nobilísimas, tan de ninguna manera deriva de la circulación de aquellos diálogos, que de buena gana procuraría fuesen traducidos a nuestro idioma, a fin de que midiesen servir de lección a los mal y peor educados que hay entre nosotros. Acaso, si viesen la repugnancia que producen y la manera en que son descritas sus groseras reuniones y el mal ejemplo que dan, podría acontecer que, aunque no fuesen bastantes para hacerlos cambiar la disciplina y el ejemplo de los mayores y mejores, al menos se

sintiesen movidos a imitarlos por la sola vergüenza de ser contados entre los otros. Aprenderían así que el honor y el valor no consisten en saber y poder ser, con esos sus modales, molestos a los demás, sino precisamente en lo contrario.

HELIOTR.—Os mostráis muy discreto y avisado defendiendo la causa de vuestra patria, y no sois ingrato ni desagradecido a los buenos oficios ajenos, cómo lo suelen ser los faltos de argumentos y de consejo. Pero me parece que Filoteo no se preocupa tanto de conservar su reputación y defender su persona. Pues del mismo modo que son diferentes la nobleza y la rusticidad, también cabe esperar de ellas opuestos resultados. Así, un villano escita será tenido por discreto y llegará a ser celebrado por su éxito, si partiendo de las orillas del Danubio va con justa queja y audaz censura a tentar la autoridad y majestad del Senado Romano; el cual hallará en esto ocasión para un gesto de extremada prudencia y magnanimidad, honrándolo con una estatua. Mas un gentilhombre y senador romano, a juzgar por el resultado [que obtendría], ha de parecer poco prudente si abandonando las amenas riberas del Tíber vase, aunque sea con justa queja y muy razonable censura, a tentar a los villanos escitas, los cuales hallarán en eso pretexto para fabricar verdaderas torres y babilonias de motivos para las mayores vilezas, infamias y tosquedades, y lo lapidarán, aflojando el freno a la furia popular, para que mejor conozcan las otras naciones la diferencia que hay en tratar y hallarse entre hombres y entre los que están hechos a imagen y semejanza de los escitas.

HERM.—No ha de suceder nunca, Teófilo, que yo deba o pueda estimar digno el que yo, o cualquier otro que tenga más ingenio que yo, quiera asumir la defensa y protección de los que son objeto de vuestra sátira, así se tratase de gente y personas de este país, a cuya defensa por la misma ley natural nos vemos incitados. Pues no aceptaré jamás —y no podré ser sino enemigo de quien lo afirme— que ésos sean miembros de nuestra patria, la cual sólo está formada de personas tan nobles, cultas, honestas, disciplinadas, discretas, humanas y razonables como las de cualquiera otra nación. Pues si bien aquéllos están dentro del país, no lo están sino como suciedad, hez, estiércol y carroña; de suerte que sólo podría considerárseles como parte del reino o de la ciudad en el mismo sentido que la sentina es parte del barco. Por tanto, de ningún modo podríamos nosotros ofendernos por causa de ellos, que sería cosa condenable. De los tales no excluyo multitud de doctores y clérigos, ya que si a muchos de ellos el doctorado los hace señores, a los más, sin embargo, a favor de la petulancia y presunción que les da la reputación de clérigo o de literato, les sirve para exhibir con cínico énfasis la suficiencia grosera que antes no se atrevían a manifestar; por lo que no os habéis de maravillar de ver a muchos que con el tal doctorado y presbiterado saben más de ganado, de hatos y de establos que los mismos caballerizos, cabreros y boyeros. Por esta razón, hubiera preferido no oíros hablar tan duramente de nuestra Universidad[11]), en términos de no perdonarla siquiera en general, y sin consideración a lo que ha sido, será o podrá llegar a ser en lo futuro, y a lo que en parte ya es actualmente.

FIL.—No os inquietéis por ello, pues, aunque haya sido presentada en detalle en esta ocasión, con todo, sus errores no son tales que iguales no los cometan las otras Universidades que son estimadas como las mayores, que cuando más con el título de doctores sacan caballos enjoyados y asnos con diademas. No niego, sin embargo, lo bien organizada que ha estado [esta Universidad] desde sus orígenes, el bello orden de los estudios, la gravedad de las ceremonias, la distribución de los ejercicios, el decoro de las vestiduras y muchos otros detalles que son necesarios o pertenecen como adorno a una Academia, de suerte que por todas esas cosas nadie puede menos de declararla la primera de toda Europa, que es tanto como decir del mundo. Y no he de negar que por la finura de los espíritus y la agudeza de los ingenios que una y otra parte de Inglaterra producen [esta Universidad] sea igual a todas aquellas que son verdaderamente excelentes. Tampoco ha caído en olvido el que antes que la especulación[2]) apareciera en las otras partes de Europa floreció aquí; y por aquellos sus príncipes de la metafísica, aunque escribieran en una lengua bárbara y fuesen clérigos[1]) de profesión[2]), el esplendor de una parte rara y nobilísima de la filosofía (que en nuestros días está casi extinguida) se propagó a todas las Academias de las regiones no bárbaras.

Pero lo que me ha molestado, y lo que ni.; causa a la vez risa y fastidio, es que con no hallar yo en parte alguna gente más romana y más ática en la lengua que los que aquí encuentro, con todo, ellos (hablo en general) se vanaglorian de ser en un todo distintos y aun contrarios a los que fueron antes que ellos, los cuales, poco cuidadosos de la elocuencia y del rigor gramatical, atendían exclusivamente a las especulaciones, que éstos ahora califican de sofismas. Yo, empero, aprecio más la metafísica cíe aquéllos, en la que sobrepujaron a su príncipe Aristóteles (aunque fuera una metafísica impura y maculada de algunas vanas conclusiones y teoremas que no son filosóficos ni teológicos, sino propios de espíritus ociosos y mal orientados), que todo lo que puedan aportar estos otros de la edad presente, con toda su elocuencia ciceroniana y su arte declamatorio.

HERM.—No son, ésas, cosas de despreciar.

FIL.—Es cierto; pero en la precisión de elegir, yo estimo más la cultura del espíritu, por sórdida que sea, que todas las palabras y lenguas más elocuentes.

HELIOTR.—Eso me trae a la memoria a fray Ventura. Comentando un pasaje de los Santos Evangelios que dice: *reddite quae sunt Caesaris Caesari*, trajo a colación les nombres de todas las monedas usadas en tiempos de los romanos, con sus marcas y su peso, que ignoro de qué endiablados anales o mamotreto las había sacado, y que fueron en número de ciento veinte, y todo por mostrar lo estudioso y memorioso que era. Acabado el sermón, se le acercó un buen hombre, y le dijo: —Mi reverendo padre, por favor, présteme una moneda[1]). A lo que [el fraile] respondió que él pertenecía a la orden mendicante.

HERM.—¿Y a qué viene esto ahora?

HELIOTR.—Quiero decir que aquellos que son muy versados en locuciones y nombres, y no se preocupan de las cosas mismas, cabalgan en la misma mula que aquel reverendo padre de las mulas.

HERM.—Yo creo que además de la elocuencia, en que aventajan a todos sus predecesores y no son inferiores a los modernos de otras partes, tampoco son menesterosos en el ejercicio de la filosofía y de las demás especulaciones; y sin capacidad en ellas no pueden ser promovidos a ningún grado académico; pues los estatutos de la Universidad, que bajo juramento están comprometidos a respetar, establecen que *nullus ad philosophiae et theologiae magisterium et doctoratum promoveatur, nisi epotaverit e fonte Aristotelis*.

HELIOTR.—¡Oh! Pues yo os diré lo que han hecho para no ser perjuros. De las tres fuentes que hay en la Universidad le han puesto a una el nombre de *Fons Aristotelis*, a la otra le dicen *Fons Pythagorae* y a la tercera la llaman *Fons Platonis*. Como de estas tres fuentes se saca el agua para hacer la cerveza[2]) (agua en que también se abrevan los bueyes y los caballos), resulta que no hay quien, con haber permanecido tres o cuatro días en aquellos cursos y colegios, no llegue a estar impregnado, no sólo de la fuente de Aristóteles, sino además de la de Pitágoras y Platón.

HERM.—Es demasiado cierto ¡ay! lo que decís. Y así acontece, Teófilo, que los doctores están baratos, como las sardinas, ya que como con poco trabajo se crían, se encuentran y se pescan, así también a bajo precio se compran. Siendo, pues, tal el vulgo de los doctores entre nosotros en esta edad (bien que salvando el prestigio de algunos, célebres por la elocuencia y la doctrina y por su exquisita cultura, como lo es un Tobías Matthew, un Culpepper y otros que no mencionaré), sucede que es bastante con que uno por intitularse doctor tenga un nuevo título de nobleza para que al punto, si no es especialmente conocido, sea sospechado [precisamente] de naturaleza y condición contraria [a la nobleza]. Y así ocurre que los que por sangre o por otra circunstancia son nobles, cuando se les añade lo que es parte principal de la nobleza, que es la doctrina, se avergüenzan de graduarse y de hacerse llamar doctores, conformándose con ser doctos. Y hallaréis mayor número de éstos en las Cortes que pedantes en la Universidad.

FIL.—No os que quejéis, Hermes, pues en todas partes donde hay doctores y curas se encuentra una y otra simiente. [En todas partes] los que son doctos de verdad y verdaderos clérigos, aunque se hayan elevado desde una condición humilde, no pueden menos de haberse ennoblecido y afinado, pues la ciencia es un exquisito camino para hacer heroica el alma humana. Pero los otros mayormente se muestran rústicos de modo expreso cuanto más parecen querer ser altitonantes como *divum pater* o como el gigante Salmoneo[1]), cuando se pasean de sátiro o fauno purpurado con aquella su horrible e imperial prosopopeya, luego de haber determinado en la cátedra[2]) a qué declinación pertenece el *hic, et haec, et hoc nihil*.

HERM.—Dejemos a un lado ahora estas cosas. ¿Qué libro es ese que lleváis en la mano?

FIL.—Son unos diálogos.

HERM.—¿La Cena?

FIL.—No.

HERM.—¿Qué, entonces?

FIL.—Son otros, en los que se trata *De la causa, principio y uno*, según nuestra doctrina.

HERM.—¿Quiénes son los interlocutores? Tal vez tengamos algún otro demonio a lo Frulia o Prudencio, que nos engolfe en una nueva discusión.

FIL.—No dudéis que, a excepción de uno solo, los demás son personas apacibles y muy discretas.

HERM.—¿De suerte que, conforme con lo que decís, tenemos todavía algo en limpio que sacar de estos diálogos?

FIL.—No lo dudéis, que antes seréis rascados donde os pica que punzados donde os duele.

HERM.—¿También hay esto?

FIL.—Aquí os encontraréis con ese docto, afectuoso, bien criado y muy fiel amigo Alejandro Dicson[1]) a quien el Nolano ama como a sus propios ojos y que ha hecho que el tema llegara a plantearse. Se lo introduce como aquel que propone el asunto que ha de ser examinado por Teófilo. En segundo lugar, tenéis a Teófilo, que soy yo, y que, según sea la ocasión, paso a distinguir, a definir y demostrar en torno a la materia en cuestión. El tercero es Gervasio, que no es de la profesión [de filósofo], pero asiste a nuestras conversaciones como entretenimiento; y es sujeto que ni huele ni hiede y hace burlas de las cosas de Polimnio y de vez en cuando le hace ejercitar su locura. Este sacrílego pedante es el cuarto interlocutor: uno de los rígidos censores de los filósofos, por lo que se llama a sí mismo Momo; afectuosísimo con la grey de sus escolares, por lo que se califica a sí mismo de socrático en el amor; perpetuo enemigo del sexo femenino, por lo que, por ser inmaterial, se considera Orfeo, Museo, Títiro y Anfión. Es uno de aquellos que cuando han hecho una construcción feliz, o producido una pequeña y elegante epístola, o arrancado al ciceroniano pecho una bella frase, es como si aquí hubiese resucitado Demóstenes, vegetara Tulio y viviese Salustio. Aquí un Argos que ve cada letra, cada sílaba, cada dicción; aquí Radamanto *umbras vocat ille silentum*[1]);

Minos, rey de Creta, urnam movet[2]). Citan a las oraciones para examinarlas; discuten sobre las frases, diciendo: —Éstas son de poeta; éstas de autor cómico; esta otra de orador: esto es serio, aquello es ligero; esto es sublime, aquello es *humile dicendi genus*; esta oración es áspera: sería más suave si estuviese hecha así; éste es un escritor principiante poco amante de los antiguos, *non redolet Arpinatem, desipit Latium*. Esta palabra no es toscana, no está sacada de Boccacio, Petrarca y otros autores probados. No se escribe *homo*, sino *omo*; no *honore*, sino *onore*: no *Polihimnio*, sino *Poliinnio*[3]). Con esto triunfa, está satisfecho de sí mismo, más que nada le gusta lo que él hace. Es un Jove que desde su elevado observatorio contempla y considera la vida de los demás hombres sujeta a tantos errores, calamidades, miserias e inútiles afanes. Sólo él es feliz; sólo él vive una vida celestial cuando contempla su divinidad en el espejo de un Spicilegio[4]), de un *Diccionario*, de un *Calepino*[5]), de un Lexicon, de una *Cornucopia*[6]), de un *Nizzolio*[7]). En posesión de esta suficiencia, mientras cualquiera es uno, solamente él es muchos. Si le sucede reírse, se llama a sí mismo Demócrito; si le acontece dolerse, es Heráclito; si discute es Crisipo; si discurre es Aristóteles; si imagina es Platón; si rumia un discursito se intitula Demóstenes; si construye a la manera de Virgilio, él es Marón. Corrige a Aquiles, aprueba a Eneas, reprende a Héctor, exclama contra Pirro, se conduele de Príamo, arguye contra Turno, disculpa a Dido, alaba a Acates; y finalmente, mientras *verbum verbo reddit* y enhebra salvajes sinonimias, *nihil divinum a se alienum putat*. Y bajando tan orgulloso de la cátedra como si acabase de ordenar los cielos y dirigir los senados, o como uno que ha domado ejércitos y reformado los mundos, de seguro que, a no ser por la angustia del tiempo, concretaría en hechos lo que lleva en el pensamiento. *O tempora, o mores!* ¡Qué pocos son los que entienden la esencia de los participios, de los adverbios y de las conjunciones! ¡Cuánto tiempo ha debido transcurrir antes que se hallase la razón y causa verdadera por la cual el adjetivo ha de concordar con el sustantivo, y el relativo ha de ayuntarse con el antecedente, y para conocer conforme a cuál regla ya se le coloca al comienzo, ya al final de la oración; y en qué medida y orden se intercalan [en la oración] aquellas interjecciones *dolentis, gaudentis, heu, oh, ahi, ah, hem, ohe, hui*, y otros condimentos sin los cuales viene a ser completamente insípido todo discurso.

HELIOTR.—Decid cuanto queráis, y opinad lo que os plazca sobre ello; pero yo afirmo que para ser feliz en la vida es mejor sentirse un Creso, siendo pobre, que considerarse pobre siendo un Creso. ¿No es acaso más conveniente para la felicidad tener una mujer estúpida que te parezca hermosa y te agrade, a tener una Leda o una Elena que te moleste y acabe por hastiarte? ¿Qué les importa, por tanto, a éstos el ser ignorantes y ocuparse en cosas innobles, si son tanto más felices cuanto más agradan tan sólo a sí mismos? Tan buena es la hierba fresca para el asno y la avena para el caballo como lo es para ti el pan blanco[1]) y la perdiz. Lo mismo se alegra el cerdo con las bellotas y el caldo que un Jove con la ambrosía y el néctar. ¿Queréis apartar a ésos de su dulce locura, de suerte que por esa curación os deban luego romper la cabeza? Y conste que dejo a un lado el determinar dónde está la locura. Un pirrónico ha dicho: ¿Quién sabe si nuestro estado no es muerte, y

si el de los que llamamos difuntos no es vida? Del mismo modo ¿quién sabe si toda la felicidad y la verdadera beatitud no consisten en las debidas uniones y aposiciones de los miembros de la oración?

HERM.—Así está hecho el mundo: nosotros nos hacemos los Demócritos respecto de los pedantes y gramáticos; los solícitos cortesanos se hacen los Demócritos respecto de nosotros: los despreocupados monjes y curas se hacen los Demócritos [2]) respecto de todos: y recíprocamente, los pedantes se mofan de nosotros, nosotros de los cortesanos, todos de los monjes; y en resolución, mientras que cada uno es loco para el otro, vendríamos a ser todos diferentes en especie y concordantes *in genere et numero et casu*.

FIL.—Varias son, por eso, las especies y modos del censurar, y varios son sus grados: empero los más ásperos, duros, horribles y espantosos son los de nuestros archididascálicos. Y así, ante ellos debemos doblar las rodillas e inclinar la cabeza; hacia ellos debemos elevar la mirada, elevar las manos, suspirando, lagrimeando, exclamando y pidiendo merced. A vosotros, pues, me dirijo, los que lleváis en la mano el caduceo de Mercurio para decidir las controversias y falláis las cuestiones que se suscitan entre los mortales y los dioses; a vosotros ¡oh Menipos!, que sentados sobre el globo de la luna, con los ojos vueltos hacia abajo y la mirada torcida nos miráis con repugnancia y desprecio por nuestros actos; a vosotros, escuderos de Pallas, portaestandartes de Minerva, mayordomos de Mercurio, traficantes[1]) de Jove, hermanos de leche de Apolo, ladrones[2]) de Epimeteo, coperos de Baco, cuidadores de asnos de las Evantes, fustigadores de las Hedonias, animadores de las Tíadas, seductores de las Ménadas, sobornadores de las Basárides, jinetes de las Mimalóneas, concubinarios de la ninfa Egeria, moderadores del entusiasmo, demagogos del pueblo errante, descifradores de las Demogorgonas, Dióscuros de las dudosas disciplinas, tesoreros del Pantamorfo y chivos emisarios del gran sacerdote Aarón:[3]) a vosotros encomendamos nuestra prosa, nuestras musas, premisas, subsunciones, digresiones, paréntesis, aplicaciones, cláusulas, períodos, construcciones, adjetivaciones y epítetos. Vosotros, suavísimos acuáticos, que con vuestras bonitas elegancias nos hurtáis el alma, nos atáis el corazón, nos fascináis la mente, y colocáis en lupanar nuestras almas meretrices, referís a buen consejo nuestros barbarismos[4]) tapáis los malolientes abismos, estáis de punta con nuestros solecismos, castráis a nuestros Silenos, embriagáis a nuestros Noés[5]); hacéis eunucos a nuestros macrologios, remendáis nuestras elipsis, refrenáis nuestros taftologios [tautologías], moderáis nuestras acrilogías, perdonáis nuestras escrilogías, excusáis nuestros perisologios, perdonáis a nuestros cacocefatos.

Os conjuro de nuevo a todos en general, y en particular a ti, severo, ceñudo e inhumano maestro Polimnio, para que dimitáis ese furor y odio criminal contra el noble sexo femenino, y no perturbéis lo que tiene el mundo de más bello y el cielo contempla con sus ojos innumerables. Volved por vosotros, recobrad la inteligencia con que podáis percataros de que vuestro rencor es locura expresa y

furor frenético. ¿Puede darse nadie más insensato y estúpido que aquel que no quiere ver la luz? No puede haber locura más abyecta que la del que por enemistad con el sexo se hace enemigo de la misma naturaleza, como aquel bárbaro rey de Sarza que, por haberlo aprendido de vosotros, seguramente, dijo:

Natura non può far cosa perfetta

Poichè natura femina vien detta[1])

Contemplad al menos por un instante la verdad, elevad los ojos hacia el árbol de la ciencia del bien y del mal, mirad la diversidad y oposición que hay entre ellos. Considerad lo que es varón y lo que es mujer. Aquí tenéis, por ejemplo, el cuerpo, vuestro amigo, que es varón; allí el alma, vuestra enemiga, que es mujer. Aquí tenéis el Caos, varón, allí la ordenación, mujer; aquí el sueno, allí la vigilia: aquí el letargo, allí la memoria; aquí el odio, allí la amistad: aquí el temor, allí la seguridad; aquí el rigor, allí la blandura; aquí el escándalo, allí la paz: aquí el tumulto, allí la tranquilidad; aquí el error, allí la verdad; aquí el defecto, allí la perfección: aquí el infierno, allí la felicidad: aquí el pedante Polimnio, allí la musa Polimnia. Y en resolución, todos los vicios, defectos y delitos son masculinos, y todas las virtudes, excelencias y bondades, femeninas. De ahí que la prudencia, la justicia, la fortaleza, la templanza, la belleza, la majestad, la dignidad, la divinidad, sean nombradas como mujeres, sean tales y así sean imaginadas, descritas y representadas.

Y dejando ahora estas razones teóricas, conceptuales y gramaticales que conciernen a esta materia, viniendo a pruebas reales y prácticas, ¿no debiera ser suficiente para frenar tu lengua y taparte la boca y confundirte, junto con todos los que piensan como tú, el ejemplo que resulta de que en vano se pretendería hallar un varón que fuera mejor o al menos semejante a esta divina Isabel que reina en Inglaterra, la cual por el cielo es dotada, exaltada, favorecida, protegida y sostenida de manera que en vano se han de esforzar en intimidarla con la fuerza o con las palabras? ¿Esta dama, digo, que no tiene en el reino quien sea más digno, más heroico entre los nobles, más docto entre los togados, más prudente entre los magistrados? Comparadas con ella, así por la belleza corporal como por el conocimiento de las lenguas doctas y vulgares, noticia de las ciencias y las artes, la prudencia en el gobierno, el éxito en el ejercicio de una grande y prolongada autoridad, y las demás virtudes civiles y naturales, vienen a ser pobrísimas las Sofonisbas, Faustinas, Semíramis, Didos, Cleopatras y todas las restantes de que puedan gloriarse por el tiempo pasado Italia, Grecia, Egipto y las demás comarcas de Europa y Asia.

Me son por testigos de cuanto digo los efectos y los brillantes éxitos que con noble maravilla admira este siglo; pues al paso que sobre el suelo de Europa corre airado el Tíber, amenazador el Po, violento el Ródano, ensangrentado el Sena, turbio el Garona, tumultuoso el Ebro, furibundo el Tajo, agitado el Mosa e inquieto

el Danubio, ella con sus brillantes ojos, en el transcurso de cinco lustros, ha apaciguado el grande Océano, que con su constante reflujo, y con su flujo alegre y tranquilo, acoge en su ancho seno a su Támesis dilecto, el cual, libre de temor y de cuidado, corre confiado y alegre, serpenteando entre sus márgenes cubiertas de hierba. Volviendo, ahora, desde el principio, ¿cuáles…

HERM.—¡Basta! ¡basta!, Filoteo, no te esfuerces por añadir agua a nuestro océano y luz a nuestro sol; deja de discurrir tan por lo general —por no decir más — polemizando con los ausentes Polimnios. Decidnos algo concerniente a los diálogos que lleváis, a fin de que no estemos ociosos este día y estas horas.

FIL.—Tomad, leed.

SEGUNDO DIÁLOGO

De la causa en tanto difiere del principio y es idéntica con él. Identidad de la causa eficiente, final y formal.

Interlocutores:
Aurelio Dicson,[1]) Teófilo, Gervasio, Polimnio.

DICS.—Tened a bien, maestro Polimnio, y tú, Gervasio, no interrumpir nuestra conversación.

POL.—*Fiat*.

GERV.—Sí éste, que es el *magister*, habla, yo no puedo callarme.

DICS.—¿Afirmáis, pues, Teófilo, que todo aquello que no es en sí mismo primer principio y causa primera tiene principio y causa?

TEÓF.—Así es, sin duda ni discusión alguna.

DICS.—¿Entendéis decir con esto que aquel que conoce las cosas causadas y principiadas conoce también la causa y el principio?

TEÓF.—[Yo digo que] conoce, y no fácilmente, la causa y el principio próximos, pero muy difícilmente, siquiera en su rastro y señal[1]) la causa y el principio primeros.

DICS.—¿Y cómo entendéis que las cosas que tienen causa y principio primeros y próximos puedan verdaderamente ser conocidas, si en cuanto a [su relación con] la causa eficiente (que es una de las que concurren al conocimiento real de las cosas) son ignoradas?

TEÓF.—Estoy de acuerdo en que es fácil establecer la teoría de la demostración; pero demostrar es difícil. Es algo bien sencillo sistematizar las causas, condiciones y métodos de las doctrinas: pero luego nuestros lógicos y analíticos aplican con dificultad su *organon*, principios metódicos y arte de las artes[2]).

GERV.—[Hacen] como los que saben fabricar buenas espadas, pero no saben emplearlas.

POL.—*Ferme*.

GERV.—[Firmemente] cerrados te sean los ojos, que nunca los puedas abrir.

TEÓF.—Digo por tanto, que no es preciso que el filósofo de la naturaleza[3]) traiga todas las causas y principios, sino tan sólo [causas] físicas, y de éstas, las principales y pertinentes. Por tanto, bien que, por depender [éstas] del primer principio y causa primera, se diga que tienen esa causa y aquel principio, con todo, no hay una relación tan necesaria que haga de manera que del conocimiento de las unas se infiera el de los otros. Y por eso no es necesario que sean [ambos conocimientos] tratados en una misma disciplina.

DICS.—¿Cómo así?

TEÓF.—Porque del conocimiento de todas las cosas dependientes no podemos inferir otra noticia del primer principio y causa primera, como no sea por modo aún menos eficaz que de vestigio; puesto que todo deriva de la voluntad o bondad de aquéllos; voluntad o bondad que son el principio de su operación, de la que procede el universal efecto. Y lo mismo cabe observar en las cosas artificiales, pues el que ve una estatua no ve al escultor; quien ve el retrato de Helena no ve a Apeles, sino que ve el efecto de la operación que proviene de la excelencia del espíritu cíe Apeles; un efecto de los accidentes y condiciones de la sustancia de aquel hombre, el cual, en cuanto a su ser absoluto, no es en manera alguna conocido.

DICS.—De suerte que conocer el Universo es tanto como no conocer nada del ser y sustancia del primer principio, pues viene a ser un conocer los accidentes de los accidentes.

TEÓF.—Así es; pero no quisiera que os imaginarais que yo entiendo que en Dios haya accidentes, o que pueda ser conocido como por sus accidentes.

DICS.—No os atribuyo tan torpe entendimiento, y sé que una cosa es decir que todas las cosas extrañas a la naturaleza divina sean accidentes, otra cosa es que sean sus accidentes, y otra decir que sean como sus accidentes. Por esto último creo que entendéis los efectos de la operación divina, los cuales aunque sean la sustancia de las cosas, más aún, las sustancias naturales mismas, con todo, vienen a ser como accidentes muy remotos en orden a hacernos llegar a la aprehensión cognitiva de la divina y sobrenatural esencia.

TEÓF.—Decís bien.

DICS.—He ahí, pues, la razón por la cual, tanto por ser infinita como por estar muy lejana de aquellos efectos que son el término último a que puede acceder nuestra capacidad discursiva, de la sustancia divina no podemos conocer izada

sino por vestigios, conforme dicen los platónicos; por efecto distante, según dicen los peripatéticos; por vestiduras, de acuerdo con los cabalistas; de espaldas o *a posteriori*, como dicen los talmudistas; por espejo, sombra y enigma, conforme dicen los apocalípticos.

TEÓF.—Y aun más: porque no vemos perfectamente este Universo cuya sustancia y principio son tan difíciles de conocer, acontece que conocemos el primer principio y causa primera por sus efectos mucho menos aún de lo que pueda ser conocido Apeles por sus esculturas, ya que a éstas podemos verlas todas y examinarlas en todos sus detalles, mas no así el grande e infinito efecto de la potencia divina. Por eso aquel símil no ha de ser tomado como una comparación exacta.

DICS.—Así es, y así lo entiendo yo.

TEÓF.—Por eso será bien que nos abstengamos de hablar de tan alta materia.

DICS.—Estoy conforme en que así sea, ya que es bastante conocer mora! y teológicamente el primer principio, en los términos en que los altos dioses lo han revelado, y declarado los hombres divinos. Sin contar que no sólo cualquier ley [divina] y teología, sino también todas las filosofías reformadas, concluyen [por igual] en que es de espíritu profano y turbulento el precipitarse a exigir razón y pretender dar definiciones en torno a esas cosas que están por encima de la esfera de nuestra inteligencia[1]).

TEÓF.—Bien; mas no son tan merecedores éstos de reproche como dignos de alabanza los que se esfuerzan por conocer el principio y la causa, a fin de comprender su grandeza, en la medida en que sea posible, discurriendo con los ojos de un espíritu ponderado en torno a esos magníficos astros y brillantes cuerpos, que son otros tantos mundos habitados, grandes animales y excelsos númenes; y parecen y son [de verdad] mundos innumerables no muy desemejantes a éste que nos alberga. Ellos, por ser imposible que tengan el ser por si mismos, teniendo en cuenta que son compuestos y descomponibles (bien que no deba entenderse por esto que sean merecedores de ser disueltos, según bien lo declara el *Timeo*[1]), es menester que tengan principio y causa, y por tanto, con la grandeza de su ser, vida y acción, muestran y proclaman, en un espacio infinito, con voces innumerables, la infinita excelencia y majestad de su primer principio y causa primera. Dejando, pues, a un lado, como decís, aquella consideración, por ser superior a toda inteligencia y sentido, tratemos de la causa y del principio en cuanto —en sus vestigios— o es la naturaleza misma o resplandece en el ámbito y seno de ella. Os pido, pues, que me preguntéis por orden, si queréis que por orden os responda.

DICS.—Así lo haré; pero antes quisiera saber si al usar la expresión causa y

principio, como lo hacéis, tomáis esos términos como sinónimos,

TEÓF.—No.

DICS.—¿Cuál es, entonces, la diferencia entre uno y otro término?

TEÓF.—Respondo. Cuando llamamos a Dios primer principio y causa primera, designamos una misma cosa de distinta manera[1]); cuando refiriéndonos a la naturaleza decimos principios y causas, aludimos a distintas cosas con sus distintas esencias. Llamamos a Dios primer principio, en cuanto todas las cosas vienen después de él, según determinado orden de antes y después, o según la esencia, o la duración, o la dignidad. Llamamos a Dios [en cambio] causa primera, en cuanto todas las cosas son distintas de él como el efecto es distinto de su [causa] eficiente, y la cosa producida, de aquello que la produce. Y estas dos razones difieren entre sí, porque no todo lo que es anterior y más digno es causa de lo que es posterior o menos digno; y no todo lo que es causa es mejor y más digno que aquello que es causado, como resulta claro para quien bien lo considere.

DICS.—Ahora bien; hablando desde el punto de vista de la naturaleza[1]) ¿qué diferencia hay entre causa y principio?

TEÓF.—Aunque a veces ambos términos se usan el uno por el otro, sin embargo, hablando con propiedad, no todo lo que es principio es causa; ya que el punto es el principio de la línea, pero no causa de ella; el instante es el principio de la operación [y no su causa]; el término desde [el cual se parte] es principio del movimiento, y Lío causa del movimiento; las premisas son el principio de la argumentación, y no su causa. Por tanto, principio es un término más amplio que causa [2]).

DICS.—Entonces, estableciendo más ceñidamente la significación de ambos términos conforme a la costumbre de los que hablan el lengua je más moderno, entiendo que quieres decir que principio es aquello que concurre intrínsecamente a constituir la cosa y permanece en el efecto. Así se dice de la forma y la materia [que son principios]; las cuales permanecen en el compuesto, o, dicho de otra manera, [son] los elementos de que la cosa viene a estar compuesta y en que acaba por disolverse. Y llamáis causa a lo que concurre exteriormente a la producción de las cosas, y tiene su ser fuera del compuesto, como sucede con la [causa] eficiente y el fin a que está ordenada la cosa producida.

TEÓF.—Muy bien.

DICS.—Ahora que estamos en claro acerca de la diferencia de estas cosas, deseo que dirijáis vuestra atención en primer lugar a las causas, y después, a los principios. Y en cuanto a las causas, quisiera saber primero de la causa, eficiente, luego de la causa formal, que según decís está unida a la eficiente, y después, de la

causa final, que es considerada ser motriz de la formal.

TEÓF.—Mucho me agrada ese orden para tratar la cuestión. Ahora bien; en cuanto a la causa eficiente, digo que lo eficiente físico universal es el intelecto universa!, que es la primera y principal facultad del alma del mundo, la cual es la forma universal de aquél [intelecto universal].

DICS.—Me parece que no estáis en un todo de acuerdo con la opinión de Empédocles, pero [os hallo] más seguro, preciso y expreso: y además, por lo poco que habéis dicho, más profundo. Por eso, me seria grato que pasarais a explicar todo esto en detalle, empezando por declarar en qué consiste este intelecto universal.

TEÓF.—El intelecto universal es la más íntima, real y propia facultad y eficacia del alma del mundo. Uno e idéntico, lo llena todo, ilumina el Universo y determina la naturaleza a producir sus especies según conviene: y se comporta respecto de la producción de las cosas naturales como nuestro intelecto con la adecuada producción de las especies racionales. Los pitagóricos lo llaman "motor" y "agitador" del Universo, conforme lo declaró el poeta, diciendo:

…totamque infusa per artus

Mens agitat molem et magno se corpore miscet[1]).

Los platónicos lo llaman "forjador del mundo". Dicen que este forjador desciende del mundo superior, que es absolutamente uno, a este mundo sensible que está fragmentado en una multiplicidad; por lo que en él reina, no solamente la amistad, sino también, en razón de la distancia y separación de sus partes, la discordia. Este intelecto, infundiendo y alojando algo de suyo en la materia, estando al quieto e inmóvil, todo lo produce. Es llamado por los magos "fecundo en gérmenes" o bien "sembrador", porque él es quien impregna la materia de todas sus formas, y según el modo y naturaleza de éstas, configura, forma y entreteje la materia en Órdenes tan admirables, que en manera alguna pueden atribuirse al azar ni a cualquier otro principio que no tenga en sí la aptitud de diferenciar y ordenar. Orfeo lo llama "ojo del mundo", porque ve por dentro y por fuera todas las cosas naturales, para que todo pueda tanto intrínseca como extrínsecamente ser producido y mantenido en su adecuada proporción. Empédocles lo llama "diferenciador", por ser aquel que nunca se cansa de separar las formas [que yacen] confundidas en el seno de la materia ni de suscitar la producción de una cosa de la corrupción de otra. Plotino lo llama "padre" y "progenitor", porque desparrama las semillas en el campo de la naturaleza, y es el inmediato dispensador de las formas. Nosotros lo llamamos "artífice interno", porque da forma a la materia configurándola desde dentro, así como desde lo interior de la semilla o raíz echa y desarrolla el tronco: de lo interior del tronco extrae las ramas; de lo interior de las ramas, las conformadas ramitas; de lo interior

de éstas despliega los botones; desde dentro forma, configura y teje como si fuera con nervios las hojas, las flores, los frutos; y desde dentro, también, en ciertas épocas, desde las hojas y los frutos reenvía sus humores a las ramitas, de las ramitas a las ramas, de las ramas al tronco, del tronco a la raíz. De manera análoga, en los animales, comienza su operación con el germen, y desde el centro del corazón hacia los miembros exteriores; y desde aquéllos, finalmente, plegando juntas hacia el corazón las desplegadas potencias, procede como si viniese a recomponer las antes disueltas filas. Ahora bien: si estamos lejos de creer que sin reflexión e inteligencia ha sido producida la obra en apariencia inerte que sabemos fingir con cierto orden y cierta imitación en la superficie de la materia cuando, descortezando y esculpiendo un leño, hacemos aparecer la imagen de un caballo, por cuánto más grande no hemos de tener aquel intelecto artífice que desde lo interior de la materia germinal suelda los huesos, extiende los cartílagos, cava las arterias, abre los poros, teje las fibras, ramifica los nervios y [finalmente] con arte tan admirable todo lo dispone. Cuánto, digo, no ha de ser más grande artífice éste cuya actividad no está limitada a una parte de la materia, sino que de continuo lo obra todo en todo.

Hay tres especies de intelectos: el divino, que es todo; este [intelecto] del Universo[1]), de que hablamos, que lo hace todo; y los intelectos particulares que se hacen todas las todas. Hace falta, en efecto, que entre los extremos se halle este [intelecto] intermedio que es la verdadera causa eficiente, no sólo intrínseca, sino también extrínseca, de todas las cosas naturales.

DICS.—Quisiera veros distinguir cómo lo tenéis por causa extrínseca y cómo por causa intrínseca.

TEÓF.—Lo llamo causa extrínseca porque, en tanto que eficiente, no es parte de las [cosas] compuestas y producidas. Es causa intrínseca en cuanto no actúa junto a la materia y fuera de ella, sino de la manera que se ha dicho más arriba. Por tanto, es causa extrínseca porque su ser es distinto de la sustancia y esencia de los efectos, y porque su ser no es el de las cosas engendradas y corruptibles, bien que actúe sobre ellas. Es causa intrínseca en cuanto al acto de su operación.

DICS.—Me parece que habéis hablado ya bastante sobre la causa eficiente. Quisiera saber ahora qué es lo que queréis sea la causa formal unida a la eficiente: ¿acaso la razón ideal? Pues todo agente que obra conforme a la norma intelectual no trata de realizar algo sino con alguna intención, la cual supone la aprehensión de alguna cosa, que no es otra que la forma de la cosa a producir. Por tanto, este intelecto, que tiene poder de producir todas las especies e irlas elevando, con tan bella arquitectura, de la potencia de la materia al acto, preciso es que las tenga de antemano todas formalmente de algún modo, sin lo cual el agente no podría proceder a fabricarlas; de la misma manera que al escultor no le es posible ejecutar diversas estatuas antes de haber imaginado diversas formas.

TEÓF.—Excelentemente lo entendéis, pues quiero que se tengan en cuenta dos clases de formas: la una, que es causa, no ya eficiente, sino aquélla por medio de la cual la eficiente actúa; la otra es [el] principio, el cual es suscitado de la materia por la [causa] eficiente.

DICS.—El fin y la causa final que la [causa] eficiente se propone es la perfección del Universo, perfección que consiste en que en las distintas partes de la materia la totalidad de las formas tenga existencia actual. El intelecto tanto se complace y deleita en este fin, que nunca se cansa de suscitar toda clase de formas de la materia, como también parece que lo entendió Empédocles.

TEÓF.—Muy bien. Y añado a eso que así como esa [causa] eficiente es universal en el Universo, y especial y particular en las distintas partes y miembros de aquél, lo mismo acontece con su forma y su fin.

DICS.—Bastante se ha dicho ya sobre las causas; pasemos ahora a discurrir de los principios.

TEÓF.—Viniendo ahora a los principios constitutivos de las cosas, trataré primero de la forma, por ser idéntica, en cierta manera, con la causa eficiente ya referida; razón por la cual el intelecto, que es una potencia del alma del mundo, ha sido llamado [causa] eficiente inmediata de todas las cosas naturales.

DICS.—¿Mas cómo la misma cosa puede ser [a la vez] principio y causa de cosas naturales? ¿Cómo puede tener carácter de algo intrínseco y no [tan sólo] de algo extrínseco?[1])

TEÓF.—Digo que no hay inconveniente en ello, teniendo en cuenta que el alma está en el cuerpo como el piloto en el barco. Dicho piloto, en cuanto se mueve junto con el barco, forma parte de éste; atendiendo, en cambio, a que lo dirige y mueve, no se considera que sea parte, sino una [causa] eficiente distinta [de él]. Del mismo modo, el alma del Universo, en cuanto lo anima e informa [todo] viene a ser parte intrínseca y formal de aquél; pero, en cuanto lo mueve y gobierna, no es parte, no tiene carácter de principio, sino de causa. En esto está de acuerdo el mismo Aristóteles[1], quien aunque niegue que el alma tenga con el cuerpo la misma relación que el piloto con el barco, con todo, considerando al alma en cuanto potencia que comprende y sabe, no se atreve a llamarla acto y forma del cuerpo: sino que, como [si fuese] una [causa] eficiente distinta de la materia en cuanto al ser, dice que viene de fuera, separada del compuesto en cuanto a su existencia[2]).

DICS.—Apruebo cuanto decís, porque si pertenece a la potencia intelectiva de nuestra alma ser distinta del cuerpo y tener carácter de causa eficiente, con mayor razón hay que afirmarlo del alma del mundo, ya que Plotino dice, escribiendo contra los gnósticos, que “el alma del mundo gobierna el Universo más

fácilmente que el alma nuestra a nuestro cuerpo”[3]), aunque medie gran diferencia en el modo en que una y otra gobiernan. La primera rige el mundo como si no estuviese unida a él, y sin que la ate tampoco nada de lo que ella constriñe; ella no padece por obra de las demás cosas, ni con las demás cosas; ella, sin que nada le estorbe, se eleva a las cosas celestes: ella, otorgando la vida y la perfección al cuerpo, no se adhiere ninguna imperfección de éste; y así permanece unida eternamente a Ja misma sustancia. En cuanto al alma humana, es evidente que es de condición opuesta a la dicha. Ahora bien: si, conforme con vuestro principio, las perfecciones que existen en las cosas inferiores han de atribuirse más altamente a las cosas superiores y así ser conocidas en ellas, sin duda alguna hemos de afirmar la distinción que habéis hecho. Esto cabe afirmarlo no sólo del alma del mundo; sino también de cada astro, ya que, como lo quiere ese filósofo, todos tienen potencia de contemplar a Dios, los principios de todas las cosas y la distribución de los planos del Universo; sosteniendo además que ellos no lo hacen con la memoria, el discurso y la meditación, ya que todas sus operaciones son eternas, y no hay para ellos operación nueva, y por tanto nada hacen que no sea conveniente, perfecto, realizado con seguro y prefijado orden, sin ningún acto de pensamiento. Aristóteles lo muestra en el ejemplo del perfecto escritor y citarista, allí donde se opone a que del hecho de que la naturaleza no discurra ni piense se quiera concluir que ella actúa sin intelecto ni finalidad; pues los músicos y escritores exquisitos están poco atentos a lo que hacen y no se equivocan como [lo hacen] los más toscos y estériles, los cuales, con pensar más y prestar más atención, hacen menos perfecta la obra, y no libre de errores[1]).

TEÓF.—Habéis comprendido bien. Vengamos ahora más a los: detalles. Me parece que disminuyen la divina bondad y la excelencia de este gran anima! e imagen lejana del primer principio aquellos que no quieren entender ni afirmar que el mundo, con todas sus partes, esté animado; como si Dios tuviese envidia de su imagen, como si el arquitecto no amara su propia obra, de quien Platón[2]) dice que se complugo en su obra por la semejanza con él mismo que observó en ella. ¿Qué hay de más hermoso que pueda presentarse a los ojos de la divinidad que este Universo? Y supuesto que éste consta de partes ¿a cuál de ellas se ha de atribuir más belleza que al principio formal? Reservo para un razonamiento mejor y más detallado mil razones naturales además de ésta, tópica y lógica.

DICS.—No es menester que os esforcéis en hacerlo, teniendo en cuenta que no hay filósofo de alguna reputación, incluso entre los peripatéticos, que no considere que el mundo y sus esferas están de algún modo animados. Desearía saber ahora cómo entendéis que esa forma se insinúe en la materia del Universo.

TEÓF.—Se une a ella de manera que la naturaleza del cuerpo, que en sí no es bella, en la medida en que es capaz viene a hacerse partícipe de la belleza; teniendo en cuenta que no hay belleza que no consista en una especie o forma, y que no hay forma que no sea producida por el alma.

DICS.—Me parece escuchar algo muy nuevo. ¿Queréis sostener acaso que no sólo la forma del Universo sino también todas las formas de las cosas naturales sean alma?

TEÓF.—Sí.

DICS.—¿Por tanto, todas las cosas están animadas?

TEÓF.—Sí.

DICS.—¿Pero quién os concederá esto?

TEÓF.—¿Y quién podría refutarlo con fundamento?

DICS.—Es opinión comúnmente profesada que no todas las cosas tienen vida.

TEÓF.—La opinión más común no es la más verdadera.

DICS.—Creo sin dificultad que tal cosa se puede defender; pero el que se lo pueda defender no es bastante para hacer verdadero algo, teniendo en cuenta que también hace falta que se lo pueda probar.

TEÓF.—Eso no es difícil. ¿No hay acaso filósofos que dicen que el mundo está animado?

DICS.—Por cierto que hay muchos, y los más importantes.

TEÓF.—Ahora bien: ¿por qué estos mismos no han de afirmar que todas las partes del mundo están animadas?

DICS.—Cierto que lo afirman, pero [sólo] de las partes principales y de las que son verdaderas partes del mundo, puesto que sostienen que el alma [del mundo] está toda en todo el mundo y entera en cualquier parte de él, en medida no menor que el alma de los animales por nosotros conocidos está en todas [sus] partes.

TEOF.—Ahora bien: ¿cuáles son las partes del mundo que creéis no verdaderas?

DICS.—Las que no constituyen cuerpos primeros, conforme dicen los peripatéticos, [como lo serían] la tierra con las aguas y las otras partes, las cuales, de acuerdo con vuestra opinión, constituyen un animal entero: la luna, el sol y otros cuerpos. Además de estos animales principales, están los que no son partes primeras del Universo, de las cuales dicen que unas tienen alma vegetativa, otras

sensitiva, otras intelectiva:

TEÓF.—Si el alma, por estar en todo, está también en las partes ¿por qué queréis que no esté en las partes de las partes?

DICS.—Lo acepto; pero en las partes de las partes de las cosas animadas.

TEÓF.—¿Y cuáles son esas cosas que no están animadas y no son partes de cosas animadas?

DICS.—¿Os parece que se ofrecen pocas ante nuestra vista? Todas las cosas que carecen de vida.

TÉÓF.—¿Y cuáles son las cosas que carecen de vida, o por lo menos de principio vital?

DICS.—Para terminar ¿queréis sostener que no hay nada que no tenga alma y principio vital?

TEÓF.—Eso es, en fin de cuentas, lo que sostengo.

POL.—Por tanto ¿un cadáver tiene alma? Por tanto, mis sandalias, mis pantuflas, mis botas, mis espuelas, mi anillo y mis guantes ¿estarán animados? Mi toga y mi capa ¿están animadas?

GERV.—Sí, señor, sí; ¿por qué no, maestro Polimnio? Creo muy bien que tu toga y tu capa están bien animadas, puesto que cubren a un animal como tú; las botas y las espuelas están animadas, puesto que encierran los pies; el sombrero está animado, puesto que cubre la cabeza, la cual no carece de vida, y aun el establo se halla animado, puesto que encierra al caballo, a la mula o a Vuestra Señoría. ¿No lo entendéis así, Teófilo? ¿No os parece que yo lo he entendido mejor que el *dominus magister*?

POL.—Cuium pecus[1]), si no hay asnos *etiam atque etiam sutiles*? ¿Te atreves tú, inepto e ignorante, a equipararte con un archididascálico, director de gimnasio[2]), como yo?

GERV.—*Pax vobis, domine magister, servus servorum et scabellum pedum tuorum*.

POL.—*Maledicat te Deus in secula seculorum*.

DICS.—No haya enojo; dejadnos a nosotros el dilucidar estas cosas,

POL.—*Prosequatur ergo sua dogmata Theophilus*.

TEÓF.—Eso haré. Digo, pues, que la mesa como mesa no está animada, como no lo está el vestido, ni el cuero como cuero, ni el vidrio en cuanto vidrio. Empero, en cuanto cosas naturales y compuestas, tienen en sí la materia y la forma, Por pequeña e ínfima que se conciba una cosa, tiene en ^ sí una parte de sustancia espiritual, la cual, si encuentra bien dispuesta la materia, la lleva a ser planta o animal y forma los miembros de cualquier cuerpo que comúnmente se considera animado, Pues él espíritu se encuentra en todas las cosas, y no hay corpúsculo por mínimo que sea que no contenga en sí una porción [de él] bastante para animarlo.

POL.—*Ergo, quidquid est animal est*.

TEÓF.—No todas las cosas que tienen alma se llaman animadas.

DICS.—¿Por lo menos, entonces, todas las cosas tendrán vida?

TEÓF.—Concedo que todas las cosas tengan en sí mismas alma, tengan vida según la sustancia, y no según el acto y operación conocidos por todos los peripatéticos, y por todos aquellos que definen la vida y el alma en forma demasiado grosera.

DICS.—Me descubrís un modo probable de sostener la opinión de Anaxágoras, el cual quería que todo estuviese en todo: porque estando en todas las cosas el espíritu, el alma o la forma universa!, de todo puede producirse todo.

TEÓF.—Yo no diría un modo verosímil, sino verdadero; pues ese espíritu se halla presente en todas las cosas, las cuales, si no son animales, están animadas, y si no lo están según el acto visible de animalidad y vida, lo están, no obstante, por su principio y cierto acto primordial de animalidad y vida[1]). Y no digo más, pues deseo pasar por sobre[2]) las propiedades de muchas piedras y gemas, las cuales, si se las rompe y divide, y si se agrupan sus pedazos sin orden, muestran ciertos poderes que alteran el espíritu y engendrar, nuevos afectos y pasiones, no sólo en el cuerpo, sino también en el alma. Y nosotros sabemos que esos efectos no se siguen ni podrían seguirse de propiedades meramente materiales, sino que necesariamente se refieren a un principio representativo[3]) [de lo] vital y animal: dejando a un lado que lo mismo vemos acontece visiblemente[1]) con las astillas y raíces secas, que purgando y aunando los humores, alterando los espíritus, muestran necesariamente manifestaciones de vida. Omito extenderme sobre que no sin razón los nigromantes confían en obrar muchas cosas con los huesos de los muertos; y creen que conservan, si no el acto mismo [de la vida], este y aquel acto [propios] de la vida, que les sirven [muy] a propósito para obtener efectos extraordinarios[2]). Otras oportunidades me harán tratar más extensamente en torno de la mente, el espíritu, el alma, la vida que todo lo penetra, que está en todo y mueve toda la materia, llena el seno de ésta, y la excede antes que ser excedida por ella; pues la sustancia espiritual no puede ser superada por la material, sino que más bien la contiene [a ésta] dentro de sí.

DICS.—Eso me parece conforme, no sólo con el sentir de Pitágoras, cuya opinión refiere el poeta cuando dice:

Principio caelum ac terras camposque liquentes.

Lucentemque globum lunae Titaniaque astra

Spiritus intus alit, totamque infusa per artus

Mens agitat molem, totoque se corpore miscet[3]).

sino también con el sentir del teólogo que dice: “El espíritu llena y colma la Tierra y aquello que todo lo contiene”[4]). Y otro, hablando acaso de la relación de la forma con la materia y la potencia, dice que a éstas las sobrepujan el acto y la forma.

TEÓF.—Sí, pues, el espíritu, el alma o la vida se encuentra en todas las cosas, y en mayor o menor grado llena toda la materia, por cierto que viene a ser el verdadero acto y la forma verdadera de todas las cosas, Por tanto, el alma del mundo es el principio formal constitutivo del Universo y de lo que en él se contiene. Digo que si la vida está en todas las cosas, el alma viene a ser la forma de todas las cosas: ella por dondequiera preside a la materia y domina en los compuestos, efectuando la composición y consistencia de las partes. Y por eso parece que la persistencia conviene a esa forma no menos que a la materia. Entiendo que hay una [forma única] de todas las cosas, pero que según la distinta disposición de la materia y la eficacia del poder de los principios materiales activos y pasivos[1]) produce diversas configuraciones, realiza diversas propiedades, exhibiendo a veces manifestaciones de vida y sensibilidad sin intelecto, [y] a las veces se diría que tiene suprimidos y reprimidos todos sus poderes, o por debilidad o a causa de la materia. Así esta forma, cambiando asiento y [padeciendo] vicisitudes, es imposible que se aniquile, pues la sustancia espiritual no es menos subsistente que la material. Por tanto, sólo las formas externas cambian, y hasta se aniquilan, ya que no son cosas, no son sustancias, sino accidentes y circunstancias de las cosas y de las sustancias.

POL.—*Non entia sed entium*.

DICS.—Por cierto que, si se aniquilase algo de las sustancias, vendría a vaciarse el mundo.

TEÓF.—Tenemos, pues, un principio intrínseco formal, eterno y subsistente, incomparablemente mejor que aquel que han supuesto los sofistas, que tratan [tan sólo] de los accidentes, ignoran la sustancia de las cosas, y conciben corruptibles las sustancias, porque llaman sustancia en primer lugar, antes que nada y principalmente, a lo que resulta de la composición; ne siendo esto sino un

accidente que no contiene en si mismo verdad ni estabilidad alguna y se resuelve en [una] nada. Así dicen que [lo que el] hombre es en verdad [es algo que] resulta de la composición; que es verdaderamente alma lo que es perfección y acto de cuerpo viviente, o bien algo que resulta de cierta proporción de la constitución y de los miembros. Por lo que no hay que maravillarse de que tengan y manifiesten tanto terror por la muerte y la disolución, como si [con ésta] fuese inminente para ellos la supresión de su ser. Locura ésta contra la cual la naturaleza clama a gritos, asegurándonos que ni los cuerpos ni las almas han de temer la muerte, porque tanto la materia como la forma son principios absolutamente constantes:

O genus attonitum gelidae formidine mortis,

Quid Styga, quid tenebras et nomina vana timetis,

Materiam vatum falsique pericula mundi?

Corpora sive rogus flamma seu tabe vetustas

Abstulerit, mala posse pati non ulla putetis:

Morte carent animae domibus habitantque receptae.

Omnia mutantur, nihil interit[1]).

DICS.—Me parece que es de acuerdo con esto que Salomón, tenido por sapientísimo por los Hebreos, dice: *Quid est quod est? Ipsum quod fuit. Quid est quod fuit? Ipsum quod est. Nihil sub sole novum*. ¿De suerte que esta forma que afirmáis, no es adherente a la materia ni existe en ella[2]) en cuanto al ser, ni depende del cuerpo ni de la materia para subsistir?

TEÓF.—Así es. Y no paso a determinar más extensamente si toda forma va acompañada de materia, del mismo modo que ya antes dije con toda seguridad que no hay parte de la materia enteramente privada de forma —salvo cuando se la aprehende con el pensamiento,[3]) como lo hace Aristóteles, el cual no se cansa nunca de dividir con el pensamiento lo que es indivisible según la naturaleza y la verdad.

DICS.—¿No queréis que haya otra forma fuera de esta eterna compañera de la materia?

TEÓF.—La hay, y es [una forma] más natural aún: es la forma material, de la que discurriremos a continuación. Por ahora notad este distingo en la forma: hay una especie de forma primera que informa, se expande y depende; la cual, porque informa a todo, está en todo; y porque se extiende, comunica la perfección del todo a las partes; y porque es a su vez dependiente y no tiene acción por sí misma, viene

a comunicar la acción del todo a las partes, como asimismo el nombre y el ser [determinados]. Tal es la forma material, como la del fuego; porque cada parte del fuego calienta, se llama fuego y es fuego. En segundo lugar, hay otra forma, que es informadora y dependiente, pero no se extiende, la cual, porque perfecciona y actualiza al todo, está en el todo y en cada parte de él; porque no se extiende, sucede que no atribuye a las partes el acto del todo; y porque depende, comunica la acción del todo a las partes. Tal es el alma vegetativa y sensitiva, porque ninguna parte del alma es animal, y sin embargo cada parte vive y siente. En tercer lugar, hay otra forma, que actualiza y perfecciona el todo, pero no se extiende, ni depende en cuanto a su operación. Ésta, porque actúa y perfecciona, está en el todo, en todas y cada [una de sus] partes. Porque no se extiende, no otorga la perfección del todo a las partes; porque no depende, no comunica la operación. Tal es el alma en tanto puede ejercitar la potencia intelectiva, y se llama intelectiva, la cual no hace [de manera que una] parte cualquiera del hombre se pueda llamar hombre, sea hombre, ni que pueda decirse de ella que conozca. De estas tres clases [de formas] la primera es material y no puede existir ni concebirse sin materia; por las otras dos (que, en fin de cuentas, vienen a ser una en cuanto a la sustancia y el ser, y se distinguen en la manera que hemos dicho más arriba) designamos aquel principio formal que es distinto del principio material.

DICS.—Comprendido.

TEÓF.—Además quiero hacer notar que aunque comúnmente hablando decimos que hay cinco grados de las formas, a saber: elemental, mixto, vegetal, sensitivo e intelectual, sin embargo [nosotros] no entendemos esto en el sentido vulgar. Pues esta distinción es válida atendiendo a las operaciones que las cosas muestran o que provienen de ellas, y no [lo es] atendiendo al ser primario y fundamental de aquella forma y vida espiritual que, idéntica, lo llena todo, [bien que] de no idéntico modo.

DICS.—Comprendido. Y tanto es así, que esta forma que establecéis como principio es forma subsistente, constituye una especie perfecta, existe en su género propio, y no es parte de otra especie, como sucede con la peripatética.

TEÓF.—Así es.

DICS.—La diferencia de las formas en la materia no acontece según las disposiciones accidentales que dependen de la forma material.

TEÓF.—Es cierto,

DICS.—Por lo cual, asimismo, esta forma separada no se multiplica numéricamente, porque toda multiplicación numérica depende de la materia.

TEÓF.—Sí.

DICS.—Además, aunque en sí invariable, varía sin embargo en razón de los objetos y la diversidad de las materias. Y la tal forma, aunque hace que en la cosa la parte sea diferente del todo, no difiere, sin embargo, en la parte y en el todo; bien que le convenga una determinación como por sí subsistente; otra, en cuanto es acto y perfección de una cosa; otra, con relación a una cosa [según tenga] tales o cuales disposiciones.

TEÓF.—Así es, precisamente.

DICS.—No concebís esta forma como accidental, ni como semejante a una forma accidenta!, ni como mezclada con la materia o a ella inherente; sino como existente en ella, como asociada y presente[1]) a ella.

TEÓF.—Eso digo.

DICS.—Por otra parte, esta forma viene a definirse y a ser determinada por la materia, pues, teniendo en sí aptitud para constituir individuos de especies innumerables, con contraerse viene a constituir un individuo. Y por otra parte, la potencia de la indeterminada materia, que puede recibir cualquier forma, llega a determinarse en una especie, de suerte que la una es causa de la definición y determinación de la otra.

TEÓF.—Muy bien.

DICS.—Por tanto, aprobáis en cierto modo la opinión de Anaxágoras, quien califica a las formas particulares como de esencia oculta; en parte también la de Platón, que las deduce de las Ideas; en parte la de Empédocles, que las hace provenir de la inteligencia; y en cierta manera la de Aristóteles, que las hace surgir de la potencia de la materia.

TEÓF.—Sí, porque como hemos dicho que donde está la forma está en cierto modo el todo, y que allí donde está el alma, el espíritu o la vida, está todo, el intelecto es el formador para las especies ideales. Y bien que no suscite de la materia las formas, con todo, no las mendiga fuera de ella, pues este espíritu lo llena todo.

POL.—*Velim scire quomodo forma est anima mundi ubique tota*, si es única [e indivisible]. Será menester que sea muy grande, antes de tamaño infinito, ya que dices que el mundo es infinito.

GERV.—Y por cierto que hay razones para que Séc muy grande. Como dijo también de Nuestro Señor un predicador de Grandazzo, en Sicilia, el cual, para hacer patente que [Dios] está presente en todo el mundo, dispuso un crucifijo tan grande como la iglesia, a semejanza de Dios padre, que tiene el empíreo por palio, el cielo estrellado por asiento, y sus piernas son tan largas que llegan hasta la

tierra, que le sirve de escabel. Al tal [pues] se llegó un paisano y le dijo: Mi reverendo padre ¿cuántos metros[1]) de paño harán falta ahora para hacerles las calzas? Y otro dijo que no bastarían todos los garbanzos, porotos y habas de Melazzo y Nicosia para llenarle el vientre. Mirad, pues, que esta alma del mundo no sea ella también por el estilo.

TEÓF.—Yo no sabría resolver tu duda, Gervasio, pero por el estilo bien puedo hacerlo con la del maestro Polimnio. Con todo, me valdré de un símil para satisfacer a las preguntas de ambos, a fin de que también vosotros reportéis algún fruto de nuestros razonamientos y discursos. Habéis de saber, pues; en pocas palabras, que el alma del mundo y la Divinidad no están íntegramente presentes en todo y por todas partes de la misma manera que una cosa material pueda estarlo, porque eso es imposible para cualquier cuerpo o espíritu; sino que lo están de manera que no es fácil explicároslo sino del siguiente modo. Debéis notar que cuando se dice que el alma del mundo y la forma universal están en todo, no se entiende esto en sentido corporal o dimensional, porque no están así y no podrían estarlo en parte alguna; sino que están enteros y en todo espiritualmente. Del mismo modo, por ejemplo (aunque grosero) podríais imaginaros una voz que estuviese entera en toda una habitación y en cada parte de ésta, ya que de cualquier punto de ella se la podría oír: así como estas palabras que yo pronuncio son oídas todas por todos, así fuesen mil los aquí presentes, y mi voz, si pudiese llegar a todas las partes del mundo estaría entera en todo[1]). Os digo, pues, maestro Polimnio, que el alma no es indivisa como el punto, sino en cierto modo como la voz. Y te respondo a ti, Gervasio, que la Divinidad no está en todo como el Dios de Grandazzo en su capilla, pues éste, aunque esté en toda la iglesia, sin embargo no está todo en toda [ella], sino que tiene la cabeza en un lugar, los pies en otro y los brazos y el busto en otros tantos lugares. Pero aquélla [la Divinidad] está entera en cualquier parte, al modo que mi voz se oye en todas las partes de esta sala.

POL.—*Percepi optime*.

GERV.—Yo también he entendido vuestra voz.

DICS.—Lo de la voz lo creo; pero en cuanto al sentido, pienso que os ha entrado por un oído y salido por el otro.

GERV.—Yo pienso que ni siquiera ha entrado, porque es tarde y el reloj que tengo en el estómago ha dado la hora de la cena.

POL.—*Hoc est, id est*, tiene el cerebro *in patinis*.

DICS.—Basta, pues. Mañana nos reuniremos para discurrir quizá sobre el principio material.

TEÓF.—Os aguardaré o me aguardaréis aquí.

TERCER DIÁLOGO

Del principio material en general; y en particular del principio material considerado como potencia.

GERV.—Ya es la hora, y no han llegado aún. Ya que no tengo otra cosa que hacer, quiero distraerme oyendo razonar a éstos, con lo cual, aparte de que puedo aprender alguna brizna de filosofía, tengo además un agradable pasatiempo con los grillos que bailan en el cerebro heteróclito del pedante Polimnio. El cual, si bien dice querer juzgar sobre quién habla bien, quién discurre mejor, quién comete incongruencias y errores en filosofía, luego, erando le llega el tumo para hablar, no sabiendo qué decir, acaba por extraer de la manga de su hinchada pedantería una en.¢a!ada de pequeños proverbios, y frases en latín y griego, que nunca tienen relación con lo que los demás están tratando. Por donde no hay ciego que no pueda ver, sin dificultad alguna, basta qué punto es él un loco en latín,[1]) al paso que los otros son cuerdos en lengua vulgar. Y helo aquí que llega, a fe mía, moviendo los pies como si también caminara en latín. Bienvenido sea el *dominus magister*.

POL.—Lo de *magister* no me alcanza, toda vez que en esta descarriada y torpe edad no se le aplica más a mis iguales que a cualquier barbero, zapatero[1]) o castrador de cerdos: por lo cual se nos ha aconsejado: nolite vocari Rabi[2]).

GERV.—¿Cómo queréis que os llame, entonces? ¿Os gusta "reverendísimo"?

POL.—*Illud est presbiteriale et clericum*.

GERV.—¿Os viene en ganas "ilustrísimo"?

POL.—*Cedant arma togae*[3]). Eso es también tanto de caballeros como de purpurados.

GERV.—"Majestad cesárea", entonces?

POL.—*Quae Caesaris Caesari*[4]).

GERV.—Aceptad, pues, el *domine*, tomáos el *ionante*, el *divum pater*… Vengamos ahora a nuestro asunto: ¿por qué estáis todos en retardo?

POL.—Creo que los otros han de estar ocupados en algún otro negocio, del mismo modo que yo por no dejar pasar el día sin [escribir] línea[5]) me he dedicado

a la consideración de esa clase de globo llamado vulgarmente mapamundi.

GERV.—¿Qué tenéis que hacer con el mapamundi?

POL.—Contemplo las distintas partes de la Tierra, los climas, las provincias y las regiones: cosas todas que he recorrido con el pensamiento, y aun muchas con mis mismos pies.

GERV.—Quisiera que discurrieras algo dentro de ti mismo, pues me parece que eso te debe importar más, y creo que de ello no te preocupas un punto.

POL.—*Absit verbo invidia*, porque de la otra manera vengo a conocerme a mí mismo más eficazmente.

GERV.—¿Y cómo me convencerás de eso?

POL.—Por aquello de que de la consideración del macrocosmos fácilmente *necessaria deductione facta a simili* se puede llegar al conocimiento del microcosmos, cuyas partes se corresponden con las de aquél.

GERV.—¿De suerte que hallaríamos dentro de vos la Luna, Mercurio y los astros? ¿Francia, España, Italia, Inglaterra, Calcuta y otros países?

POL.—*Quidni? per quamdam analogiam*.

GERV.—*Per quamdam analogiam* creo que sois un gran monarca: mas, si fueseis una señora, os preguntaría si tenéis dónde alojar un infante o una de aquellas plantas que dijo Diógenes.

POL.—¡Ah! *quodammode facete*; pero esta petición no cuadra a un sabio y erudito.

GERV.—Si yo fuese erudito y me tuviera por sabio, no vendría aquí a aprender conjuntamente con vos.

POL.—Vos, sí; yo, en cambio, no vengo a aprender, porque *nunc meum est docere; mea quoque interest eos qui docere volunt iudicare*, por lo que me trae un fin distinto al que corresponde os traiga a vos, a quien pertenece ser aprendiz, principiante y discípulo.

GERV.—¿Y cuál es ese fin?

POL.—El juzgar, pues.

GERV.—Cierto, a vuestros iguales con más razón que a los demás les está

bien enjuiciar las ciencias y las doctrinas, porque vosotros sois aquellos a quienes la liberalidad de los astros y la munificencia del hado han concedido el poder extraer el jugo de las palabras.

POL.—Y por consecuencia también los pensamientos que con las palabras van unidos.

GERV.—Como al cuerpo el alma.

POL.—Palabras que, bien comprendidas, hacen ver bien también el pensamiento; por lo cual del conocimiento de las lenguas (en las que yo soy versado más que otro alguno de esta ciudad, y no me considero menos docto que cualquiera que tenga escuela[1]) abierta) procede el conocimiento de toda ciencia.

GERV.—¿Conforme con eso, todos los que entienden la lengua italiana comprenderán la filosofía del Nolano?

POL.—Sí, pero hace falta además cierta experiencia, y discernimiento.

GERV.—Durante algún tiempo yo consideré que esta experiencia fuera lo principal, porque uno que no sepa griego puede entender a Aristóteles y ver muchos errores en él, como claramente se ve que la idolatría en torno a la autoridad de ese filósofo (especialmente en lo que se refiere a las cosas naturales) está completamente abolida en todos aquellos que comprenden el pensamiento que aporta esta otra secta. Y uno que no sabe griego, ni árabe, y quizá ni siquiera latín, como Paracelso, puede haber conocido la naturaleza de los medicamentos y de la medicina mejor que Galeno, Avicena y todos aquellos a quienes se lee en latín. Las filosofías y las leyes no acaban perdiéndose porque falten los intérpretes de palabras, sino [porque faltan] los que puedan profundizar en los pensamientos.

POL.—¿Así, pues, llegas a incluir a uno de mis iguales en el número de la necia multitud?

GERV.—No lo permitan los dioses, porque se que con el conocimiento y estudio de las lenguas (que es cosa rara y singular), no sólo vos, sino también todos vuestros iguales, sois muy fuertes para juzgar de las doctrinas, después de haber pasado por la criba las opiniones de los que salen a la arena.

POL.—Porque decís la misma verdad [al parecer], me convenzo fácilmente que no la decís sin razón: por lo cual, teniendo en cuenta que no os ha de ser difícil, tened a bien declararla.

GERV.—Diré, pues (remitiéndome siempre a la censura de vuestra sabiduría y de vuestras letras), que es un dicho común que los que están fuera del juego entienden más de él que los que están en el juego [mismo], como los que

asisten a un espectáculo pueden juzgar la representación mejor que los personajes de la escena, y puede hacer mejor examen de la música el que no pertenece a la capilla o concierto; lo mismo se ve en el juego de naipes, en el ajedrez, en la esgrima y otros juegos semejantes. Así vosotros, señores pedantes, por estar fuera de todo ejercicio de ciencia y filosofía y por no tener y no haber tenido nunca comercio con Aristóteles, Platón y otros parecidos a ellos, podéis juzgarlos y condenados (con vuestra suficiencia gramatical y la presunción de vuestro carácter) mejor que el Nolano, que se encuentra en el mismo teatro, en familiaridad e intimidad con ellos, hasta el punto de que con facilidad los combate después de haber conocido sus íntimos y más profundos pensamientos. Digo, pues, que vosotros, por ser extraños a toda profesión de gente honrada y de ingenios peregrinos, podéis juzgarlos mejor.

POL.—Yo no sabría responder inmediatamente a este imprudentísimo. *Vox faucibus haesit*[1]).

GERV.—Por eso vuestros iguales presumen más que los que están con los mismos pies en la cuestión, y por eso os aseguro que merecidamente usurpáis el oficio de aprobar esto, glosar aquello, hacer aquí una comparación y concordancia de textos, allá un apéndice.

POL.—Este ignorante, del hecho de que soy versado en las humanidades, pretende inferir que soy ignorante en filosofía.

GERV.—Doctísimo maestro Polimnio, quiero decir que sí poseyerais todas las lenguas que (según dicen nuestros predicadores) son setenta y dos.

POL.—*cum dimidia*.

GERV.—…no por eso estaríais habilitado para juzgar a los filósofos, y por otra parte, no podríais evitar con ello ser el más estúpido animal que exista bajo forma humana. Del mismo modo, nada impide que uno que posea una lengua apenas, aun bastarda, pueda ser el más sabio y docto del mundo. Considerad ahora el provecho logrado por dos de los tales, uno de ellos, un francés archipedante que ha escrito las *Discusiones sobre las artes liberales* y *Críticas contra Aristóteles*[1]), y el otro, un estiércol de pedantes, italiano, que ha borroneado tantos pliegos con sus *Discusionps peripatéticas*[2]). Cualquiera advierte con facilidad que el primero muestra bien elocuentemente ser poco sabio; en cuanto al segundo, muestra sencillamente tener mucho de bestia y de asno. Del primero hasta podemos decir que entendió a Aristóteles, pero que lo entendió mal, y, de haberlo entendido bien, acaso hubiera tenido talento bastante para hacerle guerra honorablemente, como lo ha hecho el juiciosísimo Telesio de Cosenza. Del segundo [en cambio] no podemos decir que lo haya entendido bien ni mal, sino que lo ha leído y releído, cosido, descosido y comparado con otros mil autores griegos, amigos y enemigos de aquél, y finalmente, que ha realizado un enorme trabajo, no

sólo sin provecho alguno, sino *etiam* con enorme perjuicio; de suerte que quien quiere ver en cuánta locura y vanidad presuntuosa puede precipitarse y hundirse un hábito pedantesco, vea aquel único libro antes que su semilla se pierda. Pero aquí llegan Teófilo y Dicson.

POL.—*Adeste felices, domini*: vuestra presencia es causa de que mi ira no acumule fulmíneas sentencias sobre las vanas razones que ha expuesto este charlatán infecundo[3]).

GERV.—Y a mí se me quita la ocasión de burlarme de la majestad de este reverendo búho.

DICS.—Todo irá bien si no os encolerizáis.

GERV.—Yo, lo que digo, lo digo jugando, porque quiero al señor maestro.

POL.—*Ego quoque quod irascor, non serio icascor, quia Gervasium non odi*.

DICS.—Bien; dejadme entonces discurrir con Teófilo.

TEÓF.—Demócrito, y los epicúreos, pues, llaman nada a aquello que no es cuerpo, y por consecuencia quieren que sólo la materia sea la sustancia de las cosas; y aun sostienen que aquélla es la naturaleza divina, conforme dijo cierto «árabe llamado Avicebrón, según lo demuestra en un libro intitulado *Fuente de vida*. Éstos mismos, junto con los cirenaicos, los cínicos y los estoicos, pretenden que las formas no son más que unas accidentales disposiciones de la materia. Y yo mismo, durante mucho tiempo, he estado firmemente adherido a este parecer, sólo porque tiene fundamentos más conformes con la naturaleza que los de Aristóteles; pero, después de considerarlo maduramente, teniendo en cuenta muchas cosas, hallamos que es necesario concebir en la naturaleza dos especies de sustancia, una que es forma, y otra que es materia; porque es preciso que haya una actividad sustancial en que resida el poder activo de todo; y [que haya] un poder o substrato en el cual exista una no menor potencia pasiva de todo: en aquél reside el poder de hacer; en ésta, la capacidad de ser hecho.

DICS.—Es patente, para quienquiera que bien lo considere, que no es posible que aquella actividad pueda hacerlo siempre todo, sin que haya al mismo tiempo aquello de que puede hacerse todo. ¿Cómo el alma del mundo (con lo que quiero decir toda forma), siendo indivisible, puede ser configuradora sin el substrato de las dimensiones o de la cantidad, que es la materia? Y la materia ¿cómo puede ser conformada? ¿Acaso por sí misma? Es evidente que podríamos decir que la materia se configura por sí misma, si consideramos que el cuerpo formado del Universo es materia, o queremos llamarlo materia; como llamaríamos materia a un animal con todas sus aptitudes, distinguiéndolo, no de la forma, sino tan sólo de [la causa] eficiente.

TEÓF.—Nadie os puede impedir que os sirváis a vuestro modo del nombre materia, de la misma manera que ha tenido muchas significaciones según las diversas sectas. Pero sé que este modo de ver que decís sólo puede servir a un práctico o a un médico que se mueve en el plano de lo práctico, como sirve para aquel que divide el cuerpo universal en mercurio, sal y azufre[1]); lo cual exhibiría, antes que un divino ingenio de médico, a un estúpido con pretensiones de llamarse filósofo; [filósofo, es decir, aquel) cuyo objeto no es sólo llegar a esa diferenciación de los principios que se produce físicamente por la disociación que proviene de la virtud del fuego, sino también a aquella distinción de principios a que no alcanza [causa] eficiente material alguna, porque el alma, inseparable del azufre, del mercurio y de la sal, es un principio formal. En cuanto es tal, no sirve de substrato a cualidades materiales, sino que es absolutamente señor de la materia, y queda intacto de la operación de los químicos cuya división acaba en las tres cosas mencionadas, y que reconocen otra especie de alma, además de ésta del mundo, que nosotros debemos definir.

DICS.—Habláis excelentemente; y me complace mucho esa consideración, porque veo a algunos tan poco avisados que no saben distinguir las causas naturales, tomadas absolutamente, según todo el ámbito de su ser, que son [las] estudiadas por los filósofos, de aquellas tomadas en forma limitada y especializada. Ya que la primera manera es superflua e inútil para los médicos, en cuanto son médicos, y la segunda es trunca, menguada, para los filósofos, en cuanto filósofos.

TEÓF.—Habéis tocado el punto a propósito del cual es alabado Paracelso, que trata de la filosofía medicinal, y [es] censurado Galeno en cuanto ha traído la medicina filosófica, haciendo una mescolanza fastidiosa y una tela tan enredada que de [todo] ello finalmente resulta un médico poco excelente y un filósofo muy confuso. Pero todo esto sea dicho con alguna reserva, porque no he tenido ocasión de examinar todas las partes de la obra de ese hombre.

GERV.—Antes de proseguir, Teófilo, hacedme el favor, a mí que no soy muy experto en filosofía, de aclararme qué sentido dais a la palabra materia, y qué es materia [hablando] de las cosas naturales.

TEÓF.—Todos aquellos que quieren separar la materia y considerarla en sí misma, sin la forma, recurren al símil del arte. Así hacen los pitagóricos, así los platónicos, y así los peripatéticos. Mirad un arte especial, como el del carpintero, que tiene la madera por materia de todas sus formas y todos sus trabajos; del mismo modo que el herrero el hierro y el sastre el paño. Todas estas artes en una materia que les es propia ejecutan diversas imágenes, formas y figuras, cosas éstas ninguna de las cuales es propia y natural a cada una de aquellas materias. Así la naturaleza, a la que el arte se asemeja, es preciso que tenga una materia para sus operaciones, porque no es posible que ningún agente al proponerse hacer algo no tenga con qué hacerlo, o que si quiere operar no tenga qué [efectuar]. Hay, pues,

una especie de substrato del cual, con el cual y en el cual la naturaleza efectúa su operación, su obra, y que ella modela en tantas formas como nos presentan a los ojos de nuestra consideración tantas variedades de especies. Y así como la madera por sí misma no tiene forma artificial alguna, sino que todas las puede adquirir por obra del carpintero, la materia de que hablamos por sí misma y por su esencia no tiene ninguna forma natural, mas todas las puede adquirir por la operación del agente activo, principio de la naturaleza. Esta materia natural no es tan visible[1]) como la materia artificial, porque la materia de la naturaleza no tiene absolutamente ninguna forma, en tanto que la materia del arte es una cosa ya formada por la naturaleza, toda vez que el arte no puede actuar sino en la superficie de las cosas formadas por la naturaleza, como la madera, el hierro, la piedra, la lana y otras por el estilo; mientras que la naturaleza actúa desde el centro, por decirlo así, de su substrato o materia, que por sí es de todo punto informe. Por tanto, muchas son las materias de las artes, y uno solo el substrato de la naturaleza; porque aquéllas, por estar formadas en manera diferente por la naturaleza, son distintas y varias; éste [en cambio], por no estar en manera alguna formado, es del todo indiferenciado, teniendo en cuenta que toda diferencia y diversidad proviene de la forma.

GERV.—¿De manera que las cosas formadas por la naturaleza son materia para el arte, y una sola casa informe es la materia de la naturaleza?

TEÓF.—Así es.

GERV.—¿Y no es posible conocer la materia de la naturaleza de la misma manera que vemos y conocemos claramente las materias de las artes?

TEÓF.—Sin duda, pero con distintos principios de conocimiento; pues así como no conocemos los colores y los sonidos con un mismo sentido, del mismo modo no vemos con unos mismos ojos la materia de las artes y la materia de la naturaleza.

GERV.—Queréis decir que vemos la primera con los ojos carnales y la segunda con los ojos de la razón.

TEÓF.—Bien.

GERV.—Tened a bien ahora desarrollar ese argumento).

TEÓF.—Gustosamente. La misma relación y respecto que tiene la forma del arte con su materia, tiene —guardando la proporción debida— la forma de la naturaleza con su materia. Del mismo modo, pues, que en el arte, variando al infinito (si ello fuese posible) las formas, hay siempre una misma materia que persevera debajo de aquéllas; así como, en un primer momento, la forma del árbol es una forma de tronco; después, de viga; después, de mesa; después, de escaño;

después, de escabel; después, de caja; después, de peine, y así sucesivamente; y con todo, siempre persevera en ser madera; no de otra manera en la naturaleza, aun variando al infinito y sucediéndose las formas las unas a las otras, es siempre una misma la materia.

GERV.—¿Cómo se podría corroborar esta comparación?

TEÓF.—¿No veis [acaso] que lo que era semilla se hace hierba, y lo que era hierba se hace espiga; lo que era espiga se hace pan; de pan quilo, de quilo sangre, de sangre semen, de éste embrión, de éste hombre, de éste cadáver, de éste tierra, de ésta piedra u otra cosa, y así sucesivamente, viniendo a constituir todas las formas naturales?

GERV.—Fácilmente lo veo.

TEÓF.—Es menester que haya una misma cosa que por sí misma no es piedra, ni tierra, ni cadáver, ni hombre, ni embrión, ni sangre, ni otra cosa; sino que, luego de ser sangre, se hace embrión recibiendo el ser de embrión; después de ser embrión, recibe el ser de hombre y se hace hombre; del mismo modo que la [materia] formada por la naturaleza y que es materia del arte, de árbol que era, es ahora mesa, y recibe el ser de mesa; de mesa que era, recibe el ser de puerta y se hace puerta.

GERV.—Ahora he entendido muy bien. Pero me parece que este substrato de la naturaleza no puede ser un cuerpo ni tener cualidad alguna, porque, huidizo como es, ya bajo otra forma y ser natural, ya bajo otra forma y otro ser, no se muestra visiblemente, como en el caso de la madera o la piedra, que se dejan ver siempre en lo que son, sea como materia o substrato, sea bajo cualquier forma en que aparecen[1]).

TEÓF.—Decís bien.

GERV.—¿Pero qué haré yo cuando me acontezca discurrir sobre este pensamiento con algún obcecado que se resista a creer que haya una única materia bajo todas las formaciones de la naturaleza, del mismo modo que una es la que está debajo de las figuraciones de cada arte? Porque esta última materia, que se ve con los ojos, no se la puede negar, pero se pude negar aquélla, que sólo con la razón se percibe.

TEÓF.—Enviadlo de paseo, y no le respondáis.

GERV.—¿Pero y si al tal se le ocurre importunar exigiendo prueba, y se trata de una persona de consideración, que más fácilmente pueda enviarme a mí de paseo que yo a él, y que tenga por ofensa el que yo no le responda?

TEÓF.—¿Y que harías si un ciego semidiós, digno de todo el honor y respeto que se quiera, fuera tan protervo, importuno y obstinado en querer alcanzar conocimiento de los colores y exigiera pruebas sobre ellos, y aún más, de las figuras de cosas naturales, preguntando, por ejemplo: ¿cuál es la forma del árbol?; ¿cuál la de los montes?; ¿la de las estrellas?; además, ¿cuál es la forma de la estatua?; ¿cuál la del traje? y así también de otras cosas productos del arte, las cuales son bien manifiestas para los videntes?

GERV.—Le respondería que, de tener ojos, no pediría prueba de todas esas cosas, sino que las podría ver por sí mismo, empero, por ser ciego, es asimismo imposible que nadie se las pueda demostrar.

TEÓF.—Del mismo, modo les dirás a aquellos que, si tuviesen intelecto, no pedirían ninguna otra prueba, sino que lo podrían ver por sí mismos.

GERV.—Esos tales se avergonzarían de esa respuesta y otros la tendrían por demasiado cínica.

TEÓF.—Entonces les diréis más encubiertamente de esta manera: Mi Ilustrísimo Señor…, o bien: Sagrada Majestad: como quiera que hay cosas que sólo se hacen evidentes por las manos y el tacto, otras por el oído, otras sólo por el gusto, otras sólo por los ojos; del mismo modo, esta materia de las cosas naturales no puede hacerse patente sitio al intelecto.

GERV.—Pero el tal, comprendiendo acaso el tiro por no ser tan oscuro ni encubierto, me dirá: Quien carece de intelecto eres tú; pues yo tengo más que cuantos iguales a ti puedan darse.

TEÓF.—Tú no le creerás más que a un ciego que te dijese que eres ciego, y que él ve más que todos los que creen ver, como tú estás convencido que ves.

DICS.—Se ha dicho [ya] bastante para demostrar, con mayor evidencia que todo lo que conozco hasta ahora, qué significa la palabra materia, y qué debe entenderse por materia de las cosas naturales. Así Timeo el pitagórico, en la transmutación de un elemento en otro, enseña a ballar la materia que yace oculta y que no puede ser conocida como no sea por cierta analogía. “Donde estaba la forma de la tierra”, dice, “luego aparece la forma del agua”[1], y aquí no puede decirse que una forma adquiera la otra, porque una cosa no acoge ni admite a su contrario, o sea, lo seco no admite lo húmedo, o, dicho de otra manera, la sequedad no admite la humedad, sino que, por un tercer elemento es expulsada la sequedad e introducida la humedad y el tal tercer elemento es substrato de los contrarios, sin ser contrario a ninguno de ellos. Por tanto; a menos que se suponga que la tierra se aniquile, hay que considerar que algo que había en la tierra ha subsistido y se encuentra en el agua, lo que a su vez, y por la misma razón, cuando el agua se transmute en aire (por la propiedad del calor que la debilita en humo o vapor)

subsistirá y estará en el aire.

TEÓF.—De todo esto se puede concluir (aún a despecho de los peripatéticos) que nada se aniquila, ni pierde el ser, sino tan sólo su forma exterior accidental y material. Por tanto, así la materia como la forma sustancial de cualquier cosa natural, que es el alma, son indisolubles e indestructibles, siendo imposible que pierdan enteramente el ser. Esto no puede decirse, por cierto, de todas las formas sustanciales de los peripatéticos y de otros que se les asemejan, pues [ellas] consisten tan sólo en cierta disposición y ordenación de accidentes; y todo lo que puedan señalar, fuera de su materia primera, no es más que accidente, disposición, cualidad adquirida, principio de definición, *quiddidad*. Por lo cual, algunos de entre ellos, sutiles metafísicos de cogulla, queriendo antes excusar que acusar la deficiencia de Aristóteles, su numen, han descubierto la "humanidad", la "bovinidad", la "olividad", como formas sustanciales específicas, y que esta humanidad, como socratidad, esta bovinidad, esta equinidad, son la sustancia individual[1]): a todo lo cual se han visto arrastrados a fin de dar a cada una de esas cosas la forma sustancial que pueda merecer el nomnbre de sustancia, como pertenece a la materia el nombre y ser de sustancia. Pero de esto nunca han sacado provecho, porque si les preguntáis por orden en qué consiste el ser sustancial de Sócrates, contestarán que en la socratidad; si seguís preguntando qué entienden por socratidad, responderán que la forma propia y la materia propia de Sócrates. Si consentís en dejar a un lado esta sustancia, que es la materia, y les preguntáis qué sea la materia como forma, algunos contestarán que su alma. Preguntadles entonces qué sea esta alma. Si dicen qué es un entelequia y perfección de cuerpo capaz de vivir[1]), considera que esto es un accidente. Si dicen que es un principio vital, sensitivo, vegetativo o intelectual, entended que aunque ese principio sea, fundamentalmente considerado como lo consideramos nosotros, una sustancia, con todo, allí se propone como un accidente: puesto que ser principio de esto o de aquello no es lo mismo que ser razón sustancial y absoluta, sino razón accidental y relativa a lo que es principiado; del mismo modo que no expresa mi ser y sustancia quien enuncia lo que yo hago o puedo hacer, sino aquel que declara lo que yo soy como yo considerando absolutamente. Ved, pues, de qué manera tratan esta forma sustancial que es el alma, la cual, si bien por azar ha sido por ellos conocida como sustancia, sin embargo, nunca la han llamado ni considerado como tal. Esta conclusión la podéis comprobar en manera más evidente aún, si les preguntáis a éstos en qué consiste la forma sustancial de una cosa inanimada, como ser la forma sustancial de la madera. Los más sutiles supondrán que la "ligneidad". Ahora bien; prescindid de la materia común, al hierro, a la madera y a la piedra, y preguntad que queda como forma sustancial de la madera[2]). Jamás os dirán otra cosa que accidentes. Estos accidentes cuentan entre los principios de individuación y confieren la individualidad, porque la materia no puede contraerse a ser particularidad sino a favor de alguna forma; y porque ésta forma viene a ser principio constitutivo de una sustancia, quieren ellos que sea sustancial, pero no podrán mostrarla sino como accidental en la realidad[3]. Y, después de haber hecho todo lo que han podido, a fin de cuentas, tienen una forma sustancial, sí, pero no

natural, sino lógica, y de esta suerte, finalmente, como idea[1]) lógica, se la postula como principio de las cosas naturales.

DICS.—¿Aristóteles no se da cuenta de esto?

TEÓF.—Creo que se dio cuenta certeramente, pero no lo puede remediar, por lo cual dice que las últimas diferencias son indeterminables e ignotas.

DICS.—Me parece que de esta manera confiesa abiertamente su ignorancia; y por eso yo también considero mejor seguir a aquellos grandes de la filosofía que en esta importante cuestión no alegan ignorancia, tales como Pitágoras, Empédocles y tu Nolano, a cuyas opiniones apuntaste ayer.

TEÓF.—Lo que entiende el Nolano es que hay: un intelecto que da el ser a todas las cosas, llamado por los pitagóricos y Timeo "dador de las formas": un alma y principio formal que se hace todas las cosas y las informa, y que aquellos mismos llaman "fuente de las formas"; y una materia de la que todas las cosas están hechas y formadas, por todos llamada "receptáculo de las formas".

DICS.—Esta doctrina (porque muestra no faltarle nada) es muy de mi agrado. Y realmente es necesario que así como podemos establecer un principio material constante y eterno, establezcamos igualmente un principio formal. Vemos que todas las formas naturales se desprenden de la materia y vuelven a la materia; por lo que en realidad parece que, salvo la materia, ninguna cosa es constante, durable, eterna y digna de ser tenida por principio. Aparte de que las formas no tienen el ser sin la materia, en ésta se engendran y corrompen, surgen del seno de ésta y en él se acogen; por lo cual la materia, que permanece siempre fecunda y la misma, debe tener la prerrogativa capital de ser reconocida como el único principio sustancial, como aquello que es y permanece siendo; y a las formas no hay que concebirlas sino como diversas disposiciones de la materia, que van y vienen, decaen y se renuevan, por lo que ninguna puede ser reputada principio. Por eso ha habido quienes luego de haber examinado bien la esencia de las formas naturales, según pudieron concebirla Aristóteles y otros que se le asemejan, han concluido finalmente que aquéllas no son sino accidentes, y circunstancias de la materia, y por lo tanto, que ha de ser referida a la materia la prerrogativa de ser acto y perfección, y no a cosas de las que podemos decir con verdad que no son ni sustancia ni naturaleza, sino cosas pertenecientes a la sustancia y a la naturaleza, que dicen ser la materia; la cual, según ellos, es un principio necesario, eterno y divino, como para aquel moro Avicebrón, que la llama "Dios en todas las cosas".

TEÓF.—Ésos han caído en tal error por no conocer más formas que la accidental; y este moro, bien que de la doctrina peripatética, en que se había nutrido, aceptó la forma sustancial; con todo, considerando a ésta como cosa corruptible (y no tan sólo mudable en relación con la materia), como cosa que es producida, y no productora, fundada y que no funda, expelida y no expelente, la

despreció y tuvo en poco en comparación con la materia estable, eterna, progenitora, madre. Y en verdad esto les sucede a los que no conocen lo que nosotros conocemos.

DICS.—Todo esto ha sido muy bien examinado, pero es tiempo ya que volvamos a nuestro asunto. Sabemos ahora distinguir la materia de la forma, tanto de la forma accidental (concíbasela como se quiera) como de la sustancial: lo que resta por ver es su naturaleza y su realidad. Pero antes desearía saber si, en razón de la manera de unión que esta alma del mundo y forma universal tiene con la materia, debe aceptarse el modo y manera de filosofar de los que no diferencian el acto de la esencia de la materia, y la reputan algo divino, y no desnuda e informe, tal que por sí misma no se configuraría ni revestiría [de variadas formas].

TEÓF.—No es fácil hacerlo, pues no hay absolutamente nada que actúe sobre sí mismo[1]), y siempre existe alguna diferencia entre lo que efectúa y aquello [sobre] que es efectuado o respecto de lo cual la acción u operación se realiza. Por tanto, corresponde distinguir, en el cuerpo de la naturaleza, la materia del alma, y en ésta diferenciar el alma misma y sus especies. Por lo que decimos que en este cuerpo hay tres cosas: primero, el intelecto universal ínsito en las cosas; segundo, el alma vivificador del todo; tercero, el substrato. Pero no por eso hemos de negar que sea filósofo el que en su modo de filosofar tome este cuerpo formado, como prefiero decir, este animal racional, y comience por tener como primeros principios, de algún modo, los miembros de ese cuerpo, como el aire, la tierra y el fuego: o bien la región etérea y los astros; o el espíritu y el cuerpo; o el vacío y lo lleno (bien que entendiendo el vacío no a la manera de Aristóteles)[2]); o bien de otra manera que se juzgue conveniente. Y una filosofía semejante no entenderé yo que haya de ser rehusada, máxime si (sobre cualquier fundamento que ella postule o forma de edificio que se proponga) realiza la perfección de la ciencia especulativa y el conocimiento de las cosas naturales; como en verdad ha ocurrido con muchos de los más antiguos filósofos. Pues es de ambicioso y cerebro presumido, vano y envidioso, el querer convencer a los demás de que no pueda haber más que un camino para investigar y llegar al conocimiento de la naturaleza; y es de loco y de persona no razonable convencerse a sí mismo de ello. Por tanto, aunque el camino más constante y firme, más contemplativo y seguro, y el modo más alto de pensar ha de ser siempre preferido, honrado y seguido, no por eso se ha de censurar otro modo que no deje de rendir buenos frutos, por más que no se trate del mismo árbol.

DICS.—¿Aprobáis, entonces, el estudio de diferentes filosofías?

TEÓF.—Mucho, para el que dispone de tiempo y de talento; para otros, apruebo el estudio de la mejor, si los dioses le conceden adivinarla.

DICS.—Sin embargo, estoy seguro de que no aprobáis todas las filosofías, sino tan sólo las buenas y las mejores.

TEOF.—Así es. Del mismo modo que, entre los diversos modos de curar, no apruebo el que procede mágicamente, aplicando raíces, colgando piedras al cuello y murmurando fórmulas de encantamiento —si el rigor de los teólogos me permite que hable como mero[1]) [filósofo] de la naturaleza. Apruebo el modo que procede físicamente, por recetas farmacéuticas, con las que se persigue y ahuyenta el cólera, la sangre, la flema y la melancolía. Acepto el otro modo, que procede químicamente, decantando las quintaesencias, y hace volatilizar el mercurio de todos los compuestos, por obra del fuego, fijar la sal, y brillar o disolver el azufre. Empero, en cuanto medicina, no deseo establecer, entre tantos métodos buenos, cuál sea el mejor, porque el epiléptico, con quien han perdido el tiempo el físico y el alquimista, si es curado por el mago, tendrá por idóneo, no sin razón, más a éste que a tal y tal otro médico. De manera análoga debéis razonar con respecto a las demás cosas, ninguna de las cuales será menos buena que otra, si tanto una como las otras acaban por realizar el fin que se proponen. Ahora, en el caso particular que nos ocupa, este médico que me cura será mejor que los otros que me matan o atormentan.

GERV.—¿De qué proviene que sean tan enemigas entre sí estas sectas de médicos?

TEÓF.—De la avaricia, la envidia, la ambición y la ignorancia. Por lo común, apenas entienden su propio método de curar; menos, pues, han de poder aventajar al ajeno. Sin contar con que en su mayor parte, no pudiendo elevarse a los honores y provecho con el propio esfuerzo, tratan de ser preferidos rebajando a los demás, afectando desprecio de aquello que no pueden conquistar. Pero de entre ellos, el mejor y verdadero es aquel que no es solamente físico, sino también químico y matemático.

Ahora bien; viniendo a nuestro asunto, entre las especies de filosofía es la mejor aquella que más alta y sencillamente realiza la perfección de la razón humana, [la que] mayormente corresponde a la verdad de la naturaleza, y, en la medida de lo posible, [nos hace] ayudadores de ésta, o intuyendo [verdades] (digo, por modo natural y mudablemente, no por instinto animal como hacen las bestias y aquellos que se les asemejan, ni por inspiración de buenos o malos demonios, según hacen los profetas, ni por melancólico entusiasmo, conforme hacen los poetas y otros contemplativos) o estableciendo leyes y reformando costumbres y corrigiéndolas, o conociendo y viviendo una vida más dichosa y divina. He aquí, pues, como no hay filosofía —siempre que haya sido establecida con mesurado pensamiento— que no contenga alguna buena propiedad que no se halla en las otras. Y lo mismo pienso de la medicina que derive de principios tales que no supongan una manera imperfecta de filosofar; como la operación del pie o de la mano supone la del ojo. Por lo que se dice que no puede principiar bien en medicina aquel que no llegó a buen término en la filosofía.

DICS.—Me place lo que decís, y mucho os alabo por ello; pues, así como no

sois plebeyo como Aristóteles, tampoco sois injuriador y ambicioso como él, que pretendió viniesen a ser absolutamente despreciadas las opiniones de todos los demás filósofos y su manera de filosofar.

TEÓF.—[Y eso] con no conocer yo, entre todos los filósofos que hay, uno más apoyado en puras imaginaciones y más alejado de la naturaleza que él, y, si alguna vez le sucede decir cosas excelentes, se ve que no dependen de sus propios principios, y son siempre, por tanto, proposiciones sacadas de otros filósofos; de las que vemos muchas divinas en los libros *De la generación, De los meteoros, De los animales* y *De las plantas*.

DICS.—Volviendo, pues, a nuestro asunto, ¿sostenéis que, sin temor a errar y sin incurrir en contradicciones, se pueda definir de varias maneras la materia?

TEÓF.—Cierto; de la misma manera que pueden ser jueces de un mismo objeto sentidos diversos, y la misma cosa puede ser insinuada de distintos modos. Sin contar con que (conforme lo hemos apuntado ya) se puede empezar la consideración de una cosa partiendo de distintos principios. Los epicúreos han dicho muchas cosas buenas, bien que no se elevaran por encima de la cualidad material. Muchas cosas excelentes ha hecho conocer Heráclito aunque no se elevase más allá del alma. No deja Anaxágoras de poner a contribución la naturaleza porque así en ella como fuera y quizá por encima de ella presuma conocer un intelecto, el mismo que por Sócrates, Platón, Hermes Trismegisto y nuestros teólogos es llamado Dios. De esta manera, no promoverán y descubrirán menos bien los arcanos de la naturaleza aquellos que parten del conocimiento[1]) experimental de los (llamados por ellos) simples, que aquellos que parten del conocimiento[2]) racional. Y entre éstos, no podrá menos el que parte de la complexión que el que lo hace de los humores, y éste no más que el que viene desde los elementos sensibles, o de más arriba, de los absolutos, o bien de la única materia, que es el principio más alto y más claro. Pues, a veces, el que sigue el camino más largo, no por eso hará un bien viaje, máxime si su propósito no es tanto la contemplación como la acción. En lo que se refiere, ahora, al modo de filosofar, no será menos fácil explicitar las formas de una como implicación, que diferenciarlas dentro de un caos, o distribuirlas desde una fuente ideal, o sacarlas en acto de una posibilidad, o extraerlas de un seno, o sacarlas a luz de un ciego y tenebroso abismo; porque cualquier fundamento sirve, si el edificio lo corrobora; toda semilla es conveniente, si los árboles y sus frutos son apetecibles.

DICS.—Viniendo ahora a nuestro objeto, dignáos aportar la doctrina precisa de este principio.

TEÓF.—En verdad, este principio que se llama materia puede ser considerado de dos maneras; primero, como potencia; luego, como sustancia. Tomada en el significado de potencia, no hay nada donde —según su propia esencia— deje de hallarse; y los pitagóricos, los platónicos, los estoicos y otros la

han colocado en el mundo inteligible no menos que en el mundo sensible. Y nosotros, que no la entendemos precisamente como aquéllos la entendieron, sino de una manera más alta y más amplia; razonamos de esa potencia o posibilidad de la siguiente manera: Se distingue generalmente la potencia en activa —por la cual el substrato de ella puede operar—, y en pasiva por la cual es posibilidad de ser, o [potencia] receptiva; o puede ser, de alguna manera, substrato de [causa] eficiente. Como quiera que no nos ocupamos ahora de la potencia activa, digo que la potencia tomada en su sentido pasivo (aunque no siempre sea pasiva), puede considerársela en manera relativa y absoluta, Así, no hay nada de que se pueda predicar el ser, a que no pueda atribuirse el poder ser. Y esta [potencia pasiva] de tal modo se corresponde con la potencia activa, que la una no puede darse sin la otra en manera alguna: por lo cual, si siempre ha existido el poder de hacer, producir y crear, siempre también ha existido el poder ser hecho, producido y creado, pues una potencia implica la otra: quiero decir que, al postularla, ella postula necesariamente la otra. Esta potencia pasiva, porque no indica flaqueza en aquello en que se dice estar, sino que más bien confirma la virtud y eficacia de la potencia activa (más aún, en fin de cuentas, se halla que es todo uno y enteramente la misma cosa con ella), no hay filósofo ni teólogo que vacile en atribuirla al primer principio sobrenatural. Pues la absoluta posibilidad a favor de la cual las cosas que son en acto pueden ser no es anterior a la actualidad ni tampoco posterior a ella. Además, el poder ser se da con el ser en acto, y no lo precede; pues si aquello que puede ser se hiciese a sí mismo, sería antes de ser hecho. Contemplad, ahora, el principio primero y óptimo, el cual es todo le que puede ser, y él mismo no lo sería todo si no pudiese ser todo; por tanto, en él el acto y la potencia son una misma cosa. No acontece así con las demás cosas, las cuales, aunque son lo que pueden ser, podrían quizás no ser, o ser, ciertamente, oirá cosa, o diferentemente de como son; porque ninguna otra cosa es todo lo que puede ser. El hombre es lo que puede ser, pero no todo lo que puede ser. La piedra no es todo lo que puede ser, porque no es cal, ni vaso, ni polvo, ni hierba. Lo que es todo lo que puede ser es uno que en su ser contiene a todo ser. Él es todo lo que hay, y puede ser cualquier otra cosa que es y que puede ser. Todas las demás cosas no son así. Por tanto, la potencia no es igual al acto porque no es acto absoluto, sino limitado, sin contar que la potencia siempre está limitada a un acto, porque nunca tiene más de un ser determinado y particular; y si bien tiende a toda forma y acto, lo hace a favor de ciertas disposiciones y con determinada sucesión de un ser respecto del otro. Por tanto, toda potencia y acto que en el principio está como implicado, unido y uno, en las restantes cosas está dividido, disperso y multiplicado. El Universo, que es el gran simulacro, la grande imagen y la unigénita naturaleza, es también él todo lo que puede ser, con las mismas especies, los miembros principales y el contenido de toda la materia, a la que nada se añade y nada se quita, siendo a la vez todas y la única forma; pero no todo lo que puede ser, con esas mismas diferencias, modos, propiedades e individuos. Por tanto, no es más que una sombra del primer acto y de la potencia primera, y por eso la potencia y el acto no son en él la misma cosa, porque ninguna de sus partes es todo lo que puede ser. Sin contar que, en la manera específica que hemos dicho, el Universo es todo lo que puede ser [sólo] de

un modo desarrollado, disperso y distinto. Su principio [en cambio] es único e indistinto; porque [en él] todo es todo y lo mismo, simplemente, sin diferencia ni distinción.

DICS.—¿Qué diréis [entonces] de la muerte, de la corrupción, de los vicios, de los defectos, de los monstruos? ¿Sostendréis que estas cosas tienen lugar en lo que es el todo, y que puede ser en acto todo lo que es potencia?

TEÓF.—Estas cosas no son acto y potencia, sino defecto e impotencia, que se encuentran en las cosas determinadas[1]) por no ser todo lo que pueden ser, y tender a lo que pueden ser. De donde, no pudiendo ser juntamente tantas cosas a la vez, pierden un ser para tener otro; y a veces se confunden en ellas uno y otro ser, y otras veces son disminuidas, imperfectas, mutiladas por ser incompatible un ser con el otro, y por hallarse la materia ocupada en ambos.

Volviendo ahora a nuestro tema, el primer principio absoluto es tamaño y magnitud, y es una magnitud y tamaño tales que es todo lo que puede ser. No es grande de un tamaño que pueda hacerse mayor ni menor, ni que pueda dividirse, como acontece con todo otro tamaño que mínimo, infinito indivisible y de toda medida[2]). No es tamaño mayor, porque es mínimo; no es mínimo, por ser él mismo máximo; está más allá de toda igualdad, porque es todo lo que puede ser. Esto que digo del tamaño, debéis entenderlo de todo lo demás que pueda predicarse, pues de igual manera es bondad como toda la bondad que pueda ser; es belleza que es todo lo bello que pueda ser, y no hay ninguna belleza que sea todo lo que puede ser, sino esta única belleza. Uno es aquello que es todo y puede ser todo absolutamente. Además, entre las cosas naturales, no vemos ninguna que sea otra cosa que lo que es en acto, conforme al cual es lo que puede ser, por tener una especie de actualidad; con todo, tampoco en este [su] ser específico cualquier [cosa] particular no es nunca todo lo que puede ser. He aquí el Sol; él no es todo lo que el Sol puede ser, no está en todas las partes donde puede estar el Sol, porque cuando está en el oriente no está en occidente, en el meridiano ni en ningún otro punto. Si queremos mostrar ahora cómo Dios sería Sol, diremos (ya que él es todo lo que puede ser) que es a la vez naciente, poniente, meridiano, de media noche[1]) y que alumbra cualquiera de los puntos de la convexidad de la tierra. Por lo cual, si concebimos que este Sol, sea por su revolución o por la de la Tierra, se mueve y cambia de lugar, porque no está actualmente en un punto sin poseer la potencia de estar en todos los demás, y tiene, por tanto, [la] posibilidad de estarlo; si es, pues, todo lo que puede ser y posee todo lo que es capaz de poseer, estará a la vez en todo y por todas partes; es de tal suerte móvil y veloz, que está también muy estable e inmóvil. Es por eso que entre las palabras divinas hallamos dicho de él[2]) que permanece eternamente, y [al mismo tiempo que] es velocísimo corriendo de uno a otro término; pues se entiende que está inmóvil aquello que en un mismo instante parte del oriente y al oriente [ya] ha retornado, de manera que se ve por igual en el oriente y occidente y en cualquier otro punto de su giro; por lo que no es más propio decir que parte y vuelve y que ha partido y vuelto de ese punto a

aquel otro, que de cualquier otro de los infinitos puntos al mismo. Por eso acontecerá estar todo y siempre en su trayectoria y en cualquier punto de ella, y en consecuencia cada punto indivisible de la eclíptica contiene todo el diámetro del Sol. Y así lo indivisible viene a contener lo divisible[1]), lo que no acaece dentro de la posibilidad natural, sino dentro de la sobrenatural; quiero decir, allí donde supusiésemos que el Sol fuese en acto todo lo que puede ser.

La potencia de tal manera absoluta no es sólo lo que el Sol puede ser, sino lo que es y lo que puede ser todo lo que hay; potencia de todas las potencias, acto de todos los actos, vida de toda vida, alma de todas las almas, ser de todo el ser. Por lo cual dice profundamente el Revelador: "Aquel que es me envía"; "El que es dice así"[2]). Por eso lo que en las demás cosas es opuesto y contrario, en él es uno y lo mismo, y todo en él es idéntico. Y lo mismo que para las diferencias de posibilidad y actualidad, se ha de entender de las diferencias de tiempos y de duración. En él no hay lo antiguo ni lo nuevo, por lo que bien dijo el Revelador: "Primero y último"[3]).

DICS.—Este acto absolutísimo, que es idéntico con la absolutísima potencia, no puede comprenderlo el intelecto como no sea negativamente; no puede comprenderlo, digo, ni en cuanto puede serlo todo, ni en cuanto es todo. Porque el intelecto, cuando quiere comprender, necesita formar la especie inteligible y asemejarse, conmensurarse y adecuarse a ella. Pero esto es imposible [respecto de aquel acto absoluto], porque el intelecto [conociendo] nunca es tal que no pueda ser mayor aún, y aquel acto [en cambio], por ser inmenso en todos sus aspectos y modos, no puede ser más grande [de lo que actualmente es]. No hay, pues, ojo alguno que aproximarse pueda o que tenga acceso a tan clara luz y a tan profundo abismo.

TEÓF.—La coincidencia de este acto con la absoluta potencia ha sido declarada abiertamente por el Espíritu divino allí donde dice: *Tenebrae non abscurabuntur a te. Nox sicut dies illuminabitur. Sicut tenebrae eius, ita et lumen eius*[1]). En conclusión, pues, veis cuál sea la excelencia de la potencia, a la cual, si os place denominarla esencia de la materia (en la que no han penetrado los filósofos vulgares), sin disminuir la divinidad, la podéis tratar más altamente que Platón en la *Política* y el *Timeo*. Éstos, por haber estimado demasiado alto la esencia de la materia, han escandalizado a algunas teólogos. Lo cual ha acaecido o porque aquéllos no han expresado bien su pensamiento o porque éstos no lo han entendido bien, pues siempre se refieren a la materia en el sentido de substrato de las cosas naturales, como que se han nutrido tan sólo con las opiniones de Aristóteles; y no tienen en cuenta que para los otros la materia es de tal naturaleza que es común al mundo inteligible y al sensible, según dicen ellos [mismos], dando a la palabra materia una significación tan equivoca como los oíros. Empero, antes de condenarlas, es preciso examinar muy bien las opiniones, y ha de darse a las palabras su exacto sentido, teniendo en cuenta que aunque todos convengan a veces en una esencia igual [atribuida] a la materia, difieren luego en el sentido

particular [que le dan]. Y en lo que toca a nuestro asunto, es imposible (prescindiendo del nombre *materia*) que se halle teólogo alguno (con todo el espíritu capcioso y de mala fe que se quiera) que pueda imputarme impiedad por lo que digo y entiendo de la identidad de la potencia y el acto, tomando uno y otro términos en su sentido absoluto. De lo que quisiera inferir, en la medida en que es lícito hacerlo, que en este simulacro [el Universo] de aquel acto y de aquella potencia (por ser en acto específico todo lo que es en específica potencia, por lo que el Universo,conforme con esto, es todo lo que puede ser —sea lo que fuere del acto y la potencia en la multipliciciad—)[1]) viene a existir una potencia que no está separada del acto, un alma no separada de lo animado —no me refiero a lo compuesto, sino a algo simple—. Así, hay un principio del Universo (que puede inferirse por analogía del precedente) idéntico e indistintamente material y formal, absoluta potencia y acto. Por lo cual no será difícil ni trabajoso aceptar finalmente que el todo, conforme a la sustancia, es uno, como tal vez entendió decir Parménides, despectivamente tratado por Aristóteles.

DICS.—Sostenéis, pues, que aunque descendiendo por esta escala de la naturaleza se dé como una doble sustancia, una espiritual y corporal la otra, en última instancia una y otra se reducen a un [solo] ser, y a una única raíz.

TEÓF.—Si os parece que eso pueda ser aceptado por aquellos que no llegan sino hasta aquí.

DICS.—Muy fácilmente, siempre que no te eleves por sobre los límites de la naturaleza.

TEÓF.—Eso ya se ha hecho. Si no definimos del mismo modo a la divinidad, ni le damos el mismo sentido que el sentido y la definición comunes, disponemos de un modo y un sentido propios, que con todo no es opuesto ni extraño a aquél, sino acaso más claro y más amplio, [y] conforme con la razón, la cual no está por encima de nuestro discurso, y de la que no os prometí que me abstendría.

DICS.—Ya sé ha dicho mucho en torno al principio material, como esencia del acto y, de la potencia; tened a bien disponeros mañana a considerar el mismo [principio material] en cuanto es sustancia.

TEÓF.—Así lo haré.

GERV.—Hasta la vista,

POL.—*Bonis avibus*[2].

CUARTO DIÁLOGO

Del principio material considerado como sustancia

POL.—*Et os vulvae nunquam dicit: sufficit: id est, scilicet, videlicet, utpote, quod est dictu, materia* (la cual es expresada por estas palabras) *recipiendis formis nunquam expletur*. Y pues no hay nadie en este Liceo, *vel potius, Antiliceo, solus (ita, inquam, solus ut minime omnius solus*) *deambulabo, et ipse mecum confabulabor*. La materia, pues, por el príncipe de los peripatéticos y preceptor del alto espíritu del gran Macedonio: *non minus* que por el divino Platón y otros, ya *chaos*, ya *hyle*, ya *sylva*, ya masa, ya potencia, ya capacidad, ya *privationi admixtum*, ya *peccati causa*, ya *ad maleficium ordinata*, ya *per se non ens*, ya *per se non scibile*, ya *per analogiam ad formam cognoscibile*, ya *tabula rasa*, ya *indepictum*, ya *subjectum*, ya *substratum*, ya *substerniculum*, ya *campus*, ya *infinitum*, ya *indeterminatum*, ya *prope nihil*, ya *neque quid, neque quale, neque quantum*; *tandem* después de haber ensayado mucho —para definir esta naturaleza—, *ab ipsis scopum ipsum attingentibus*, es [la materia] llamada mujer; *tandem, inquan* (*ut una complectantur omnia vocabula*) *melius rem ipsam perpendentibus foemina dicitur. Et mehecle*), con no mediocre razón estos senadores del reino de Palas han querido poner como en equilibrio estas dos cosas: materia y mujer; pues por la experiencia que tuvieron de la dureza de ellas fueron conducidos a aquella su rabia y frenesí —aquí me viene muy bien una figura retórica—. Estas son un *chaos* de irracionalidad, *hyle* de maldades, selva de felonías, montón de inmundicias, capacidad de toda perdición —he aquí otra figura retórica, por algunos llamada *complexio*—. ¿Dónde estaba ya en potencia, *non solum remote*, sino *etiam propinqua*, la destrucción de Troya? En una mujer. ¿Quién fue el instrumento de la destrucción de la fuerza de Sansón, quiero decir, de aquel héroe que con aquella mandíbula de asno que hallara vino a ser triunfador invicto de filisteos? Una mujer. ¿Quién domó en Capua el ímpetu y la fuerza de Aníbal, el gran capitán y enemigo perpetuo de la República Romana? ¡Una mujer! (*Exclamatio!*). Indícame, profeta citarista, la razón de tu fragilidad: Quia in peccatis concepit me mater mea[1]). ¿Cómo aconteció, ¡oh nuestro antiguo padre![2]), que siendo tú un paradisíaco hortelano y cuidador del árbol de la vida, fuiste de tal suerte hechizado que a ti y contigo a todo el género humano arrojaste al profundo báratro de la perdición? *Mulier, quam dedit mihi; ipsa, ipsa me decepit*[3]). *Procul dubio*, la forma no yerra, y de ninguna forma puede provenir error sino por su estar unida a la materia. De esta manera la forma que significa el varón, puesta en familiaridad con la materia, y venida a componerse y unirse con ella, responde a la natura naturante con estas palabras, o mejor con esta sentencia: *Mulier, quam dedisti mihi —idest*, la materia, que me has dado por esposa— *ipsa, me decepit: hoc est*, ella es causa de todo yerro mío. Contempla ¡oh divina inteligencia!, contempla de qué modo los insignes filósofos y discretos anatomistas de las entrañas de la naturaleza no han hallado manera más adecuada para poner plenamente al descubierto la

esencia de la materia que advertirnos con esta proporción: el estado de las cosas naturales es a la materia como el estado económico, político y civil es al sexo femenino. Abrid, abrid los ojos, etc.

Pero ¡oh! diviso a Gervasio, ese portento de poltronería que interrumpe de mi enjundiosa oración el hilo. No sé si me ha oído, mas ¿qué importa?

GERV.—*Salve, magister doctorum optime!*

POL.—Si no intentas (*tuo more*) burlarte de mí, *tu quoque salve!*

GERV.—¿Quieres decirme qué es eso que andabas rumiando a solas?

POL.—Mientras estudiaba en mi museo, *in eum qui apud Aristotelem est, locum? incidi*, del primer [Libro] de la *Física in calce*[1]) donde, queriendo elucidar qué sea la materia primera, toma por espejo el sexo femenino, sexo, digo, caprichoso, frágil, inconstante, muelle, pueril, infame, innoble, vil, abyecto, despreciable, indigno, réprobo, siniestro, vituperable, frío, deforme, vacuo, vanidoso, indiscreto, insano; pérfido, desidioso, fétido, sucio, ingrato, trunco, mutilado, imperfecto, bosquejado, deficiente, menguado, amputado, disminuido, moho, oruga, cizaña, peste, enfermedad, muerte,

Messo tra noi da la natura e Dio

Per una soma e per un greve fio[2])

GERV.—Yo sé que decís esto más por ejercitaros en el arte oratoria, demostrando cuán facundo y elocuente sois, que porque tengáis los sentimientos que expresáis con esas palabras. Porque es cosa ordinaria en vosotros, señores humanistas, que os llamáis profesores de las buenas letras, que, cuando os halláis repletos de esos conceptos que no podéis retener, no vais a descargarlos sino sobre las pobres mujeres; así como cuando estáis dominados por otro enojo venís a desahogaros con el primero [que encontráis] de vuestros facinerosos escolares. Pero, señores Orfeos, guardáos del odio furioso de las mujeres tracias.

POL.—Yo soy Polimnio, y no Orfeo.

GERV.—Entonces ¿es que no criticáis de veras a las mujeres?

POL.—*Minime, minime quidem*. Yo hablo seriamente, y no pienso sino aquello que digo: porque no hago (*sophistarum more*) profesión de demostrar que lo blanco es negro.

GERV.—¿Por qué os teñís la barba, entonces?

POL.—Pero *ingenue loquor*, y digo que un hombre sin mujer es semejante a una [pura | inteligencia; digo que es un héroe, un semidios *qui non duxit uxorem*.

GERV.—Y es semejante a una ostra y aún a un hongo, y es una trufa.

POL.—Por lo que el poeta lírico dijo divinamente:

Credite, Pisones, melius nil caelibe vita[1]).

Y si quieres saber la razón, escucha al filósofo Segundo:[2]) "La mujer", dice, "es un obstáculo para la calma, daño continuo, guerra cotidiana, prisión de la vida, tormenta de la casa, naufragio del hombre". Bien lo confirmó aquel vizcaíno que lleno de impaciencia y montado en cólera por una horrible tempestad y furia del mar, con torvo y colérico rostro, volviéndose a las olas, "¡Oh, mar, mar", dijo, "ojalá pudiese yo casarte!", queriendo significar [con esto] que la mujer es la tempestad de las tempestades. Por eso Protágoras, preguntado por qué había dado una hija [en matrimonio] a un enemigo suyo, respondió que no podía inferirle mayor daño que darle esposa. Tampoco me hará mentir un buen hombre francés, el cual, sorprendido con los demás por una peligrosísima tempestad en el mar, como Cicala, el patrón del barco, les ordenara que arrojasen al mar los fardos más pesados, arrojó en primer término a su mujer.

GERV.—No referís, en cambio, tantos otros casos de hombres que se han considerado afortunadísimos con sus esposas. Para no ir más lejos, entre los tales, tenéis aquí, bajo este mismo techo, al señor de Mauvissiére. Su esposa, dotada, no solamente de una no mediana belleza corporal, adorno y espejo de su alma, sino también de la triple virtud de su discreto juicio, de su prudente modestia y de su honesta cortesía, tiene atada la voluntad de su marido, y cautiva a quienquiera la conoce. ¿Y qué diríais de la generosa hija de ambos, que hace apenas un lustro y un año ha visto la luz y que por las lenguas [que habla] no podríais determinar si es italiana, francesa o inglesa; y que por su habilidad para los instrumentos musicales resulta difícil decidir si es un ser corpóreo o incorpóreo; al paso que, por la ya madura excelencia de costumbres, no sabe uno si ha bajado del cielo o pertenece a la tierra? Y bien se echa de ver que así como a la formación de un cuerpo tan bello ha concurrido la sangre de uno y otro progenitor, así también en la fábrica de espíritu tan singular se han fundido las virtudes del alma heroica de los mismos.

POL.—*Rara avis*[1]), como María de Boshtel; *rara avis*, como María de Castelnau.

GERV.—Ese *raro* que decís de las mujeres también cabe decirlo de los hombres.

POL.—En fin; volviendo a nuestro asunto, la mujer no es más que una materia. Si no sabéis qué es la mujer, estudiad un poco a los peripatéticos, que, al

enseñaros qué es la materia os enseñarán lo que la mujer es.

GERV.—Bien veo que por tener un cerebro peripatético entendisteis bien poco o nada de lo que ayer dijo Teófilo acerca de la esencia y la potencia de la materia.

POL.—Sea lo que se quiera del resto, yo sólo quiero censurar el apetito de la una y de la otra, el cual apetito es la causa de todo mal, de toda pasión, de todo defecto, de toda ruina y corrupción, ¿no creéis que, si la materia se conformara con su forma presente, no tendría presa en nosotros ninguna alteración ni pasión, que no nos moriríamos y seríamos incorruptibles y eternos?

GERV.—Y si se hubiese satisfecho con la forma que tenía hace cincuenta años ¿qué diríais? ¿seríais [ahora] Polimnio? Si se hubiese detenido en aquella forma que tenía hace cuarenta años ¿seríais tan adúltero…, quiero decir, tan adulto, perfecto y docto [como lo sois ahora]? Así como apruebas gustosamente que aquellas formas hayan cedido su lugar a ésta, así también es voluntad de la naturaleza, que ordena el Universo, que todas las formas cedan su lugar a otras. Y por cierto que es mayor dignidad de esta sustancia nuestra la de poder hacerse cualquier cosa, recibiendo todas las formas, que el conservarse en una sola, siendo sólo en parte[1]. De esta manera, dentro de sus posibilidades, tiene semejanza con Aquel que es todo en todo.

POL.—Me estáis resultando docto, saliéndoos de vuestra condición ordinaria. Aplicad ahora esto mismo, si podéis, *a simili*, para mostrar la dignidad que hay en la mujer.

GERV.—Lo haré con suma facilidad. Pero he aquí a Teófilo.

POL.—Y Dicson. Otra vez será, entonces. *De iis hactenus*.

TEÓF.—¿No vimos ya que peripatéticos y platónicos dividen la sustancia, diferenciándola en corpórea e incorpórea? Y como estas diferencias se reducen a la misma potencia, es preciso que las formas sean de dos clases. Unas son trascendentes, es decir, superiores al género, y se llaman principios, como entidad, unidad, uno, cosa, algo, y otros análogos; otras [formas lo] son de cierto género distinto de otro, como sustancialidad y accidentalidad. Las [formas] de la primera clase no hacen distinción en la materia y no la dividen en potencias [distintas], sino que como términos universalísimos que comprenden tanto las [sustancias] corpóreas como las incorpóreas expresan aquella [sustancia] universalísima de todo punto común y una para ambas [clases de] sustancias. Después de eso, ¿"qué impide", dice Avicebrón[1]), "que así como antes que admitamos la materia de las formas accidentales, que son el compuesto, reconocemos la materia de la forma sustancial, que es el elemento de aquel [compuesto], así también, antes que admitamos la materia según está constreñida en las formas corpóreas,

reconozcamos una potencia que [sólo] se muestra distinta por las *formas* de naturaleza corpórea, incorpórea, disoluble e indisoluble? Además, si todo lo que es (empezando por el ser sumo y supremo) tiene un cierto orden, y constituye una subordinación[2]), una escala en la que se sube desde las cosas compuestas a las simples, de éstas a las más simples y absolutas, por medios graduales y unitivos, que participan de la naturaleza del uno y del otro extremos (y [son] por su esencia propia, neutros), no hay orden en que no haya cierta participación, no hay participación donde no se encuentre cierta unión, no hay unión sin cierta participación.

Es necesario, por tanto, que haya un principio de la existencia[3]) de todas las cosas existentes. Añadid a esto que la razón misma no puede evitar, ante cualquier cosa susceptible de distinción, presuponer algo indistinto —hablo de las cosas que son, porque entiendo que del ser y del no-ser no hay distinción real, sino tan sólo verbal y nominal—. Esta cosa indistinta es una esencia común, a la que se agregan la diferencia y la forma distintivas. Y ciertamente, no cabe negar que así como todo lo que es sensible suponer el substrato[1]) de lo sensible, así también todo inteligible supone el substrato de la inteligibilidad.

Es preciso, pues, que haya algo que corresponda a la esencia común de uno y otro substrato, porque toda esencia está fundada necesariamente sobre alguna existencia, excepto aquella [esencia] primera que es idéntica con su existencia, porque su potencia es [lo mismo que] su acto, y es todo lo que puede ser, conforme dijimos ayer.

Por otra parte, si la materia —según sus mismos adversarios— no es cuerpo, y precede, según su naturaleza, al ser corpóreo ¿qué es aquello que puede hacerla tan heterogénea de las sustancias llamadas incorpóreas? Y no faltan peripatéticos que digan que así como en las sustancias corpóreas hay algo de formal y divino, así también en las [sustancias] divinas conviene que haya algo de material, a fin de que las cosas inferiores se conformen a las superiores y el orden de las unas dependa del orden de las otras. Y los teólogos, bien que algunos de ellos estén nutridos de la doctrina aristotélica, no me han de ser hostiles en esto, si conceden que son mayormente deudores a su Escritura que a la filosofía y razón natural, "No me adores", le dijo uno de sus ángeles al patriarca Jacob, "porque soy tu hermano"[2]) Ahora bien: si este [ángel] que habla como ellos entienden que habló es una sustancia inteligible y afirma en su dicho que aquel hombre [Jacob] y él coinciden en la realidad de un mismo substrato —aparte cualquier diferencia formal—, resulta de aquí que los filósofos tienen por prueba un oráculo de esos teólogos.

DICS.—Sé que decís esto con reverencia, porque sabéis que no os corresponde mendigar razones en textos que están fuera de nuestra cosecha.

TEÓF.—Decís bien y con verdad; pero yo no he querido alegar eso como

razón y confirmación, sino, en la medida en que me es posible, por evitarme escrúpulos, pues temo tanto ser opuesto a la teología como parecerlo.

DICS.—Las razones naturales serán siempre admitidas por los teólogos discretos, sea cualquiera su contenido, siempre que no establezcan nada contra la autoridad divina y si se sometan a ella.

TEÓF.—Tales son y serán siempre las mías.

DICS.—Bien, proseguid entonces.

TEÓF.—Plotino también, en el libro sobre la Materia[2]), dice que "si en el mundo inteligible hay multitud y pluralidad de especies, es necesario que haya algo de común, aparte de lo propio y la diferencia de cada una de ellas. Aquello que es común hace de materia, lo que es propio y obra la diferencia hace de forma". Añade que "si este [mundo sensible] es imitación de aquel [inundo inteligible], la composición de éste es imitación de la composición de aquél. Además, aquel mundo [inteligible], si carece de diversidad, no posee orden; si carece de orden, no tiene belleza y ornamento; todo esto concierne a la materia".

Por eso el mundo superior no ha de ser considerado del todo indivisible, sino también, por algunos de sus aspectos, divisible y vario: división y distinción que no puede ser concebida sin alguna materia que esté en su base[2]). Y aunque digo que toda aquella muchedumbre coincide en un ser indivisible, y que escapa a cualquier dimensión, llamaré materia aquello en que se unen tantas formas. Este [ser], antes de ser concebido como vario y multiforme, es concebido como uniforme; y antes de ser concebido como formado, es [concebido] informe.

DICS.—En lo que acabáis de exponer brevemente habéis aportado muchas y buenas razones para venir a la conclusión que hay una sola materia, y una es la potencia por la cual todo lo que es, es en acto, y que con igual razón conviene a las sustancias corpóreas y a las incorpóreas, siendo así que las unas y las otras tienen el ser del poder ser, cosa que con otras razones poderosas (para quien rigurosamente las considera y comprende) habéis desvirtuado. Con todo —ya que no para perfeccionar la doctrina, al menos para claridad de ella— desearía que en alguna otra manera explicarais cómo pueda darse en las cosas más excelentes, como lo son las incorpóreas, lo informe e indeterminado; cómo puede allí hablarse de la misma materia y cómo se pueda dejar de llamar cuerpo a lo que resulta del advenimiento de la forma y del acto; cómo pretendéis que haya materia donde no hay mutación, generación ni corrupción alguna: toda vez que a la materia no se le ha asignado nunca otro fin; cómo podríamos decir que la naturaleza inteligible es simple y afirmar [al mismo tiempo] que hay en ella materia y acto. Estas preguntas no las formulo para mí, pues me es manifiesta la verdad [de la doctrina], sino para otros que acaso sean más lentos y difíciles de convencer, como por ejemplo el maestro Polimnio y Gervasio.

POL.—*Cedo*.

GERV.—Yo acepto y os agradezco, Dicson, el que tengáis en cuenta las necesidades de los que no osan preguntar, conforme lo exige la educación en las mesas ultramontanas[1]); donde a los que se sientan a la mesa en segundo lugar no les es lícito extender los dedos, sino que deben esperar a que se les pongan en las manos los alimentos, a fin de que no puedan tomar bocado que no dejen de agradecer con un "muchas gracias".

TEÓF.—Diré, en resolución, que así como el hombre, conforme con su propia naturaleza de hombre, es diferente del león, según su naturaleza propia de león, y con todo, por la naturaleza común [que tienen] de animal, de sustancia corpórea y otras cosas semejantes, no son diferentes, sino una misma cosa; del mismo modo, conforme con su esencia propia, la materia de las cosas corpóreas es diferente de la de las cosas incorpóreas. Todo lo que decís: ser [ella] causa constitutiva de naturaleza corpórea, substrato de transformaciones de toda clase y parte de compuestos, conviene a esta materia [en cuanto lo es] en su sentido específico[1]). Porque la misma materia —para decirlo más claro— o [sea] aquello mismo que puede ser hecho o bien puede ser, es hecho o mediante las dimensiones y extensión del substrato y las cualidades que conciernen a la cantidad[2]), y esto se llama sustancia corpórea y supone [una] materia corpórea; o es hecho —si asume un ser nuevo— sin aquellas dimensiones, extensión y cualidades, y es entonces sustancia incorpórea que supone asimismo dicha materia. De esta manera, a una potencia activa [común] tanto a cosas corpóreas como incorpóreas, o bien a un ser corpóreo o incorpóreo, corresponde una potencia pasiva tanto corpórea como incorpórea, y un poder ser así corpóreo como incorpóreo.

Si, pues, queremos hablar de composición[3]) a propósito de una y otra naturalezas [sensible o inteligible], hemos de entenderla en dos maneras diferentes, y tener presente que se habla en las cosas eternas de una materia siempre sujeta a un solo acto, mientras que en las cosas variables yace, ahora bajo una ahora bajo otro [acto]; en aquéllas, la materia tiene de una vez, siempre y juntamente, todo lo que puede tener, y es todo lo que puede ser; pero en éstas, sólo en varias veces, en tiempos distintos y conforme a cierto orden de sucesión.

DICS.—Algunos, aunque conceden que hay materia en las cosas incorpóreas, la conciben, no obstante, de manera muy distinta [a la de las cosas corpóreas].

TEÓF.—Sea todo lo grande que se quiera la diferencia que hay entre ellas según la esencia propia de cada una —en cuya virtud la una desciende a ser corpórea y la otra no; la una recibe cualidades sensibles, y no las recibe la otra—; y por más que no parece que puedan tener una esencia común aquella materia a la que repugna la cantidad y el ser soporte de las cualidades que tienen su raíz en las dimensiones, y la naturaleza a la que no repugna ni una ni otra cosa; con todo, una

y otra son una sola, y —conforme ya se ha dicho varias veces— toda la diferencia [entre ellas] deriva de que [la única materia] se contraiga a ser corpórea o incorpórea. Del mismo modo que en cuanto animales todos los [seres] sensibles son idénticos, pero, contrayendo ese género en determinadas especies, resulta que no conviene al hombre el ser león y a tal anima! ser tal otro. Y a esto agrego, si os place (pues me diréis que aquello que nunca acontece ha de considerarse antes imposible y contra natura que natural, y en consecuencia, no encontrándose nunca con dimensiones aquella materia, ha de estimarse que la corporeidad le sea antinatural, y siendo esto así, no es verosímil que haya una esencia común a la una y a la otra antes que una se baya contraído a ser corpórea), que a aquella materia no podemos atribuirle —conforme quisierais— la imposibilidad [de ellos]. Aquella materia, por ser actualmente todo lo que puede ser, posee todas las medidas, todas las especies de formas y dimensiones; y porque las posee todas no tiene ninguna [en particular], pues lo que es tantas cosas diversas es preciso que no sea ninguna de ellas en particular. Conviene [a la esencia de] lo que es todo excluir todo ser particular.

DICS.—¿Afirmáis por tanto que la materia es acto? ¿Queréis que la materia en las cosas incorpóreas coincida con el acto?

TEÓF.—Ni más ni menos que el poder ser coincide ton el ser.

DICS.—¿No difiere por tanto [la materia] de la forma?

TEÓF.—[En] nada [difieren] la absoluta potencia y el acto absoluto. El cual es, por tanto, extrema pureza, simplicidad, indivisibilidad y unidad, porque es absolutamente todo; que si tuviese determinadas dimensiones, un ser determinado, cierta forma, cierta propiedad o diferencia, ya no sería absoluto, no sería ya todo.

DICS.—¿De suerte que todo lo que contiene a cualquier género es indivisible?

TEÓF.—Así es, porque la forma que contiene todas las cualidades, no es ninguna de ellas; lo que posee todas las figuras no tiene ninguna de ellas; aquello que contiene todo el ser sensible, por eso no siente. Más altamente indivisible es aquello que contiene todo el ser natural; más altamente [aún], aquello que contiene todo el ser inteligible[1]); altísimamente, aquello que posee todo el ser que puede ser.

DICS.—¿Sostenéis que a semejanza de esta escala del ser sea la del poder ser? ¿y que así como se eleva la esencia formal[2]) se eleva también la esencia material?

TEÓF.—Es cierto.

DICS.—Tomáis esta definición de materia y potencia de manera elevada y profunda.

TEÓF.—Es verdad.

DICS.—Mas esta verdad no podrá ser comprendida por todos, pues es arduo, con todo, entender cómo puedan darse todas las especies de dimensiones y ninguna de ellas: todo el ser formal, sin que ningún ser tenga forma.

TEÓF.—¿Entendéis cómo puede ser esto?

DICS.—Creo que sí, pues bien entiendo que el acto para ser todo es menester que no sea nada determinado.

POL.—*Non potest esse idem totum et aliquid; ego quoque illud capio*.

TEÓF.—De esta manera podéis comprender adecuadamente que si quisiéramos establecer la dimensión[1]) como esencia de la materia, esta esencia no repugnaría a ninguna clase de materia; y que la una [primera] materia difiere de [cualquier] otra sólo porque [la una] es libre de dimensiones y [cualquier otra], contraída en dimensiones[2]). Con estar separada, está por sobre todas [las dimensiones] y a todas las contiene; con estar contraída, está contenida en algunas [dimensiones] y subyace a ellas.

DICS.—Bien decís que la materia por si misma no carece de determinadas dimensiones —y por, eso se concibe indivisible— y adopta las dimensiones de acuerdo con la naturaleza de la forma que recibe. Son unas las dimensiones que tiene bajo la forma humana, otras las que tiene bajo la de la potranca, otras bajo la del olivo, otras bajo la del mirto. Por tanto, antes de hallarse bajo cualquiera de estas formas, posee en potencia todas esas dimensiones, del mismo modo que tiene el poder de recibir todas esas formas.

POL.—*Dicunt tamen propterea quod nullas habet dimensiones*.

DICS.—Y nosotros decimos que *ideo habet nullas, ut omnes habeat*.

GERV.—¿Por qué queréis que las contenga a todas antes que las excluya a todas?

DICS.—Porque no recibe las dimensiones como de fuera, sino que las saca y extrae como de sus entrañas.

TEÓF.—Dice bien [Dicson]. Aparte de que es ésta una manera de hablar frecuente en los peripatéticos, les cuales dicen que todo acto dimensional, así como todas las formas, sale y se produce por la potencia de la materia, así lo entiende en

parte Averroes, el cual, aunque era árabe e ignorante del griego, con todo de la doctrina peripatética entendió más que cualquier griego que hayamos podido leer; y habría entendido más aún de no haber estado tan apegado a su numen Aristóteles. Él dice que la materia contiene en su esencia las dimensiones indeterminadas; con lo que quiere expresar que esas [dimensiones] vienen a determinarse, ya con esta figura y estas dimensiones, ya con tal y tales otras, según cambian las formas naturales. Lo que significa que la materia las saca de sí misma y no las recibe de fuera. Esto mismo entendió también en parte Plotino, príncipe de la secta de Platón. Diferenciando la materia de las cosas superiores de la de las inferiores, dice[1]) que aquélla es al mismo tiempo todo, y poseyendo, como posee, todo, no tiene en qué transformarse; mientras que ésta, siguiendo las vicisitudes de las partes, se hace todo, y, según el tiempo, esto y aquello; y subyace, siempre, por tanto, a la diversidad, la alteración y el movimiento. Así, pues, la primera materia nunca es informe, como tampoco lo es la segunda, bien que en manera diferente: la primera, en el instante de la eternidad; ésta en los instantes del tiempo; aquélla al mismo tiempo, ésta sucesivamente; ésta explícitamente, aquélla implícitamente; ésta como múltiple, aquélla como una; ésta en cada cosa singularmente, aquélla como todo y todas las cosas.

DICS.—De suerte que no sólo según vuestros principios, sino también conforme a los principios de ajenas maneras de filosofar, queréis venir a decir que la materia no es ese *prope nihil*, esa pura y desnuda potencia sin acto, poder ni perfección.

TEÓF.—Así es. La declaro privada de las formas y sin ellas, no a la manera en que el hielo carece de calor, y la oscuridad está privada de luz, sino al modo en que la encinta está sin prole, que saca y obtiene de sí misma, y como la Tierra en este hemisferio yace sin luz en la noche, [luz] que es poderosa a recobrar al volverse.

DICS.—He aquí que aun en estas cosas inferiores, si no del todo, vienen a coincidir en mucho el acto y la potencia,

TEÓF.—Lo dejo librado a vuestro juicio.

DICS.—Y si esta potencia de abajo en definitiva viniese a ser una misma con la de arriba ¿qué sucedería?

TEÓF.—Podéis juzgarlo vos mismo. Os elevaríais así al concepto, no diré del principio óptimo y supremo —que está excluido de nuestra consideración—, sino del alma del mundo, en cuanto acto y potencia de todo, toda presente en todo. Por lo que, en definitiva, bien que haya individuos innumerables, todo es uno, y conocer esta unidad es el objeto y término de toda filosofía y contemplación natural; preservando dentro de sus propios límites la más alta contemplación, que se eleva por encima de la naturaleza, contemplación ésta que para quien no cree

[por fe] es imposible y de ningún valor.

DICS.—Es cierto, porque se accede a ella por luz sobrenatural y no natural.

TEÓF.—De esta [luz sobrenatural] carecen aquellos que consideran que todo es cuerpo, o simple (como el éter) o compuesto (como los astros y las cosas celestes); y no buscan a la divinidad fuera del infinito mundo y de las cosas infinitas, sino en éstas y dentro de aquél.

DICS.—En esto tan sólo me parece que difiere el teólogo creyente del verdadero filósofo.

TEÓF.—Así también lo entiendo yo. Creo que habéis comprendido lo que quiero decir.

DICS.—Muy bien, según creo. De suerte que infiero de lo que habéis dicho que aunque no permitimos que la materia se eleve por encima de las cosas naturales, y bien que nos apoyemos en la común definición de ella que aporta la filosofía más vulgar[1]) [en realidad], hallaremos que ésta le acuerda mayor prerrogativa que la que le reconoce [expresamente]. Aquella definición, en definitiva, no le acuerda por esencia sino el ser soporte de las formas y potencia receptiva de formas naturales, sin nombre ni definición ni determinación alguna, por carecer de toda actualidad. Esto les pareció difícil [de admitir] a algunos de los que llevan cogulla los cuales, no queriendo condenar sino [más bien] excusar esta doctrina, dicen que [la materia] tiene tan sólo el acto *entitativo*, es decir, que difiere de lo que simplemente no es, de lo que no tiene ser alguno en la naturaleza (como ocurre con cualquier quimera o cosa fingida); ya que esta materia, a fin de cuentas, tiene el ser y con esto le basta, no teniendo cualidad ni dignidad que derivan de la actualidad, que es una nada[2]). Pero bien podríais preguntarle a Aristóteles: ¿Por qué pretendes, príncipe de los Peripatéticos, que la materia sea una nada, por no tener acto alguno, antes que [sea] todo, por tener los todos [los actos], aunque sea mezclados o enteramente confusos, según quieras decir? ¿No eres acaso tú el que hablando de continuo del nuevo ser de las formas [que sobreviene] en la materia, o de la generación de las cosas, declaras que las formas proceden y salen de lo interior de la materia; y a quien jamás se oyó decir que por obra de [la causa] eficiente provengan de lo exterior, sino que la causa eficiente las suscita desde dentro? Y dejo a un lado el que a la [causa] eficiente de estas cosas que denominas con el nombre común de Naturaleza, también la concibes como principio interno, y no externo —según acontece [en cambio] en las cosas artificiales—. Me parece, pues, que correspondería decir que [la materia] no posee en sí forma ni acto alguno, si los recibe de fuera; pero que corresponde decir que los tiene todos, si se concibe que los saca todos de su mismo seno. ¿No eres tú acaso aquel que, si no constreñido por la razón, al menos llevado por el uso del lenguaje, definiendo la materia, prefieres declararla “aquella cosa de que toda especie natural se produce”, y jamás has dicho que sea “aquello en que las cosas son hechas”, como

correspondería, sin embargo, si los actos no salen de ella y, por consecuencia, ella no los posee?

POL.—*Certe consuevit dicere Aristoteles cum suis potius formas educi de potentia materiae quam in illam induci, emergere potius ex ipsa quam in ipsam ingeri*; pero yo diría que Aristóteles ha preferido llamar acto más bien el desarrollo[1]) de la forma de su implicación.

DICS.—Y yo digo que el ser manifestado, visible,[2]) explícito, no es el principal modo de la actualidad, sino consecuencia y efecto de ella; del mismo modo que el ser principal de la madera y esencia de su actualidad no consiste en ser lecho, sitio en su ser de tal sustancia y consistencia que pueda llegar a ser lecho, banco, viga, ídolo o cualquier otra cosa construida en madera. Prescintio de que, conforme a una razón más alta, de la materia natural se hacen todas las cosas naturales, y de la materia artificial todas las artificiales; porque el arte suscita las formas de la materia o por extracción (como cuando saca una estatua de la piedra) o por adición (como cuando, juntando piedra sobre piedra, tierra y madera, construye una casa); pero la naturaleza lo hace todo con su materia por separación, parto y efusión, según lo entendieron los pitagóricos, lo comprendieron Anaxágoras y Demócrito, y lo confirmaron los sabios de Babilonia. A todo lo cual suscribió también Moisés, el cual, describiendo la generación de las cosas ordenada por [la causa] eficiente universal, emplea esta manera de decir: "Produzca la tierra sus animales, produzcan las aguas los animales vivientes";[1]) como si dijese: prodúzcalos la materia. Pues, según él, el principio material ele las cosas es el agua, por lo que dice que el intelecto eficiente (por él llamado espíritu) "andaba sobre las aguas",[2]) es decir, que les atribuía [a las aguas] una virtud procreadora, y de ellas sacaba las especies naturales, todas·las cuales son llamadas después, por él, aguas. Por eso, hablando de la separación de los cuerpos inferiores de los superiores, dice que "la mente separó las aguas de las aguas,[3]) de en medio de las cuales induce que apareció la [tierra] seca".[4]

De esta manera, todos quieren que las cosas sean hechas por la materia por separación, y no por adición o recepción. Corresponde, por tanto, decir más bien que [la materia] contiene las formas y las implica, antes que pensar que esté vacía de ellas y que las excluya. Aquella [materia], por tanto, que explicita lo que tiene implicado, ha de ser llamada cosa divina y excelente progenitora, generatriz y madre de las cosas naturales, o mejor, en suma, [como] la Naturaleza toda. ¿No es esto lo que decís y afirmáis, Teófilo?

TEÓF.—Cierto.

DICS.—Y más bien me sorprende el que nuestros peripatéticos no hayan llevado más lejos el símil del arte. Éste, de las muchas materias que conoce y emplea, juzga siempre que es mejor y más digna aquella que está menos sujeta a la corrupción y es más consume en el durar, y con la que pueden hacerse más cosas.

Así tiene al oro por más noble que la madera, la piedra y el hierro, porque menos expuesto a corromperse, y porque todo lo que puede hacerse con la madera y con la piedra puede también hacerse con el oro, y además muchas otras mayores y mejores por su belleza, constancia, maleabilidad y nobleza. ¿Y qué hemos de decir, ahora, de aquella materia con que se hace el hombre, el oro y todas las cosas naturales? ¿No ha de ser estimada más digna que la del arte y no se le ha de atribuir mejor actualidad? ¿Por lo cual ¡oh Aristóteles! no podrías dejar de consentir en que lo que es fundamento y base de la actualidad, o sea de lo que es en acto, y que tú declaras ser siempre y durar eternamente, sea más en acto que tus formas y que tus entelequias, que van y vienen, de tal manera que si todavía quisieras hallar la permanencia de este principio formal…?

POL.—*Quia principia oportet semper manere*.

DICS.—… no pudiendo recurrir a las fantásticas *Ideas* de Platón, a las que tanto odiaste, te verás constreñido y precisado a decir que estas formas específicas, o bien tienen se permanente actualidad en la mano de [la causa] eficiente (y esto no puedes aceptarlo, pues lo eficiente es considerado por ti como el que suscita y extrae las formas de la potencia de la materia): o bien que tienen su permanente actualidad en el seno de la materia, y así te será preciso afirmarlo: porque todas las cosas que aparecen en la superficie [de la materia], a las que llamas individuales y en acto, as; las que fueron como las que son y serán, son cosas principiadas, no principio. Y por cierto que yo creo que la forma particular está en la superficie de la materia como el accidente está en la superficie de la sustancia compuesta. Por lo que menor condición de actualidad debe acordarse a la forma expresa con respecto de la materia: del mismo modo que menor condición de actualidad ha de acordarse a la forma accidental respecto del compuesto.

TEÓF.—En verdad, muy pobremente se define Aristóteles, el cual dice, con todos los filósofos antiguos, que los principios deben ser siempre permanentes. Y después, cuando buscamos en su doctrina dónde reside la perpetua permanencia de la forma natural, que va fluctuando sobre el dorso de la materia, de cierto que no hallamos su lugar en las estrellas fijas (porque no descienden de lo alto estas que vemos) ni en los signos ideales[1]), separados de la materia, porque por cierto que si no son monstruosos, son aún peores que monstruos: quiero decir, quimeras y vanos fantasmas. ¿Y entonces? [Las formas] están en el seno de la materia. ¿Y entonces? Ella es la fuente de la actualidad. ¿Queréis que os diga todavía y os haga ver en qué absurdo tan grande ha incurrido Aristóteles? Él dice que la materia es en potencia. Preguntadle, ahora, cuándo será en acto. Contestará, y con él una gran multitud, que cuando tenga la forma. Añadid esta pregunta: ¿qué es aquello que cobra ser nuevo? Contestarán a su pesar que el compuesto y no la materia, pues ésta es siempre la misma, ni se renueva ni cambia. Ni más ni menos que en las cosas artificiales, cuando con la madera se hace la estatua, no decimos que [con la estatua] la madera cobre un nuevo ser, pues ni en un punto es más o menos madera que antes; y aquello que cobra ser y actualidad es lo nuevo que se produce,

el compuesto, es decir, la estatua. ¿Cómo podéis decir, por tanto, que pueda convenir la potencia a aquello que jamás será en acto ni poseerá el acto? La materia, por tanto, no está en potencia de ser ni es aquello que puede ser, pues ella es siempre la misma, inmutable, y en vez de ser lo que cambia, es aquello en torno a lo cual y en lo cual acontece el cambio. Lo que se altera, aumenta, disminuye, cambia de lugar y se corrompe, es siempre el compuesto nunca la materia —según [lo profesáis] vosotros mismos los peripatéticos—; ¿por qué decís, entonces, que la materia es ya potencia, ya acto? Nadie ha de dudar, ciertamente, de que [la materia], sea que reciba las formas, sea que las extraiga de sí misma, en cuanto a su esencia y sustancia no recibe mayor o menor actualidad; y por tanto no hay razón para que sea denominada potencia. Pues la potencia conviene a lo que se halla en continuo movimiento relativamente a aquella [materia] y no a ella [misma], que yace en una eterna quietud, o mejor, es causa de esa quietud[1]); porque si la forma, según su ser fundamental y específico, es de esencia simple invariable, no sólo lógicamente, en su concepto y en la razón, sino también físicamente, en la naturaleza, será preciso que esté en la facultad perpetua de la materia, que es una potencia no distinta del acto, como lo tengo explicado de muchos modos las muchas veces que he discurrido acerca de la potencia.

POL.—*Quaeso*, decid algo sobre la apetencia de la materia, a fin de que dispongamos de una solución para una diferencia habida con Gervasio.

GERV.—Hacedlo, Teófilo, por favor, porque éste me ha llenado la cabeza con el parangón entre la mujer y la materia, y con que la mujer se satisface menos con los hombres que la materia con las formas, y otras cosas por el estilo.

TEÓF.—Siendo así que la materia nada recibe de la forma ¿cómo queréis que la apetezca? ¿Cómo queréis que apetezca las formas si —conforme lo tenemos dicho— ella las saca ele su seno y por consecuencia las tiene en sí misma? No apetece esas formas que diariamente cambian en su dorso, pues todo lo que está en su[1]) orden apetece aquello de que recibe perfección. ¿Y qué puede darle una cosa corruptible a una cosa eterna? ¿qué una cosa imperfecta, como lo es la forma de las cosas sensibles, siempre en movimiento, a una cosa eterna? ¿qué una cosa imperfecta, como lo es la forma de las cosas sensibles, que siempre está en movimiento, a otra tan perfecta, que, si bien se la mira, es un set' divino en las cosas, como tal vez quiso decir David de Dinant, mal comprendido por algunos[2]) que nos refieren su opinión? [La materia] no desea la forma, para ser por ella conservada, pues lo corruptible no conserva lo eterno, sin contar con que es manifiesto que la materia conserva a la forma; por lo que la forma más bien es la que debe desear a la materia para perpetuarse, toda vez que apartándose [de la materia] es ella la que pierde el ser y no aquélla, la cual posee todo lo que tenía antes que la forma existiese, y puede tener también otras [formas]. Dejo a un lado el que cuando se da razón de la corrupción, no se dice que la forma se evada de la materia o que la abandone, sino más bien que la materia rechaza esa forma para adoptar otra. Nada digo tampoco acerca de que no hay más razón para decir que la

materia apetece las formas que para decir, por el contrario, que las odia (hablo de las formas que se engendran y corrompen, porque la fuente de las formas, que tiene ser por sí misma[3]), no puede apetecer, pues no se apetece aquello que se posee); porque con la misma razón con que se dice que [la materia] apetece aquello que una vez recibe o produce, cuando lo aparta o expulsa puede también decirse que abomina de ello. Antes bien; más potentemente abomina que apetece, si se tiene en cuenta que expulsa eternamente aquella forma particular[1]) que alojó por corto tiempo. Si recordáis que [la materia] tantas formas como adopta otras tantas rechaza, me has de permitir que diga que de todas ellas tiene fastidio, con el mismo derecho con que os concedo que digáis que las desea.

GERV.—He aquí derribados y por el suelo los castillos de Polimnio y de otros que no son Polimnio.

POL.—*Parcius ista viris…*[2])

DICS.—Hemos comprendido bastante por hoy. Nos veremos mañana.

TEÓF.—Adiós, entonces.

QUINTO DIÁLOGO

Del Uno

TEÓF.—El Universo, pues, es uno, infinito, inmóvil. Una es, digo, la absoluta posibilidad, uno el acto, una la forma o el alma, una la materia o el cuerpo, una la cosa, uno el ser, uno el máximo y óptimo; el cual no podría estar contenido [en otra cosa], y por eso, sin fin ni término; por tanto, infinito e ilimitado, y en consecuencia inmóvil[1]). No se mueve con relación a su lugar[2]), porque no hay fuera de él nada adonde pueda trasladarse, ya que es el todo. No se crea [a sí mismo] porque no hay otro ser que él pueda desear ni querer, teniendo en cuenta que él posee todo el ser. No se corrompe, porque no hay ninguna otra cosa en que pueda transmutarse, puesto que al es todas las cosas. No puede aumentar ni disminuir, puesto que es infinito, y así como no cabe agregarle [nada], así tampoco puede sustraérsele [nada], porque el infinito no tiene partes proporcionales. No puede ser alterado con otra disposición, porque nada hay de exterior a él de que pueda padecer una afección cualquiera. Además, por comprender en su propio ser todas las oposiciones en unidad y armonía, y por no poder tener inclinación alguna a otro ser nuevo, o por este o aquel modo de ser, no está sujeto a mutación en cualidad alguna, ni puede poseer [nada] diverso o contrario que lo altere, pues en él todo es concorde. No es materia, pues carece de forma y no puede ser configurado; carece de límite y no puede ser limitado. No es forma, porque no informa ni configura nada, puesto que es todo, máximo, uno y universa!. Ni es mensurable ni es magnitud. No se contiene a sí mismo porque no es mayor que sí mismo. No está contenido [en sí mismo], porque no es menor que sí mismo. No se iguala [a sí mismo], porque no es éste y aquél, sino uno y el mismo. Siendo uno y el mismo, no tiene este y aquel ser, y porque no tiene este y aquel ser, no tiene [tampoco] esta y aquella parte, y pues no tiene tales partes, no es compuesto. Es término de [tal] suerte que no es término; es forma de manera que no es forma; es materia de modo que no es materia; es de tal manera alma que no es alma: porque es indistintamente el todo, y por tanto uno: el Universo es uno. En él, ciertamente, no es mayor la altura que la anchura y la profundidad, por lo cual sólo por analogía se lo llama (aunque no es) esfera. En la esfera, largo, ancho y profundidad son lo mismo, porque tienen una misma dimensión: pero en el Universo, largo, ancho y profundidad son una misma cosa, porque son, por igual, sin término e infinitos. Si no tienen mitad, cuadrante ni otras medidas, si no hay [en ellos] medida, no hay [tampoco] partes proporcionales, ni parte alguna en absoluto que difiera del todo. Pues si quieres hablar de una parte del infinito, tendrás que llamarla infinito; si es infinito, coincide en un [solo] ser con el todo: por lo tanto, el Universo es uno, infinito e indivisible. Y si en el infinito no hay diferencias (como la del todo y la parte: esto y aquello), de seguro el infinito es uno. En el seno[1] del infinito no hay parte mayor o menor, pues no se le acerca proporcionalmente más

una parte, por grande [que se la conciba], que otra parre que sea todo lo menor que se quiera; y por eso, en la duración infinita, la hora no difiere del día, el día del año, el año del siglo, el siglo del instante; porque no son más los instantes y las horas que los siglos, y no guardan más proporción con la eternidad éstos que aquéllos. De igual manera, en la inmensidad, no difiere el palmo del estadio, el estadio de la parasanga; porque al tamaño de la inmensidad no se acerca uno más con parasangas que con palmos. Así [en la inmensidad], un número infinito de horas no es más que un número infinito de siglos, y un número infinito de palmos no es más que un número infinito de parasangas. A la correlación, semejanza, adecuación e identidad con el infinito no te acercas más con ser hombre; que con ser hormiga, [con ser] estrella en vez de hombre; no te acercas más a ese ser siendo sol o luna que hombre u hormiga; y por tanto en el infinito [todas] estas cosas son indistintas. Y lo que digo de éstas cabe decirlo también de todas las cosas que tienen una existencia particular.

Ahora bien; si todas estas cosas particulares en el infinito no son esto y aquello, no son distintas, no son especies, por necesaria consecuencia no constituyen número; por tanto, el Universo es, una vez más, uno [e] inmóvil[1]. Éste, porque lo comprende todo y no tolera este y aquel ser, y no consiente con él ni en él mutación alguna, es, por consecuencia, todo lo que puede ser; y en él (conforme dije el otro día) el acto no difiere de la potencia. Si el acto no difiere de la potencia, es preciso que en él no sean distintos el punto, la línea, la superficie y el cuerpo; porque aquella línea es superficie como la línea, moviéndose, puede ser superficie; así aquella superficie es movida y se hace cuerpo como puede moverse la superficie y con su desplazamiento hacerse cuerpo. Es preciso, por tanto, que en el infinito el punto no difiera del cuerpo, porque el punto, rebasando el ser punto, se hace línea; rebasando el ser línea, se hace superficie; rebasando el ser superficie, se hace cuerpo: el punto, por tanto, porque está en potencia de ser cuerpo, no difiere del ser cuerpo allí donde la potencia y el acto son la misma cosa[1].

Por tanto, lo indivisible no es distinto de lo divisible[2]); lo más simple, del infinito; el centro de la circunferencia. Y pues el infinito es todo lo que puede ser, es inmóvil; porque en él todo es indistinto, es uno: y porque posee toda la magnitud y la perfección que pueda darse, es máximamente y óptimamente inmenso[3]). Si el punto no difiere del cuerpo, ni el centro de la circunferencia, ni lo finito de lo infinito, lo máximo de lo mínimo, podemos afirmar con certidumbre que el Universo es todo él centro o que el centro del Universo está en todas partes, y que la circunferencia no existe en parte alguna, en tanto que distinta del centro; o bien que la circunferencia está en todas partes y el centro no se halla [en parte alguna] como distinto de aquélla.[4] He aquí cómo no es imposible, sino necesario, que lo óptimo, lo máximo, lo inaprehensible sea todo, esté por todas partes y en todo pues, como simple e indivisible [que es], puede serlo todo, estar por todas partes y en todo. Y así, no ha sido dicho en vano[5] que Jove lo llena todo, habita todos los puntos del Universo, es el centro de [todo] lo que tiene ser, es uno en todo, y aquel por quien todo es uno. El cual, siendo todas las cosas y conteniendo en sí todo el

ser, hace que todo esté en cada cosa.

Pero me diréis acaso: ¿por qué, entonces, cambian las cosas, y la materia particular tiende a [asumir] otras formas? Respondo que esa transformación no tiende a otro ser, sino a otro modo de ser. Y ésta es la diferencia que media entre el Universo y las cosas del Universo; aquél comprende todo el ser y todos los modos de ser; éstas [en cambio] tienen cada una todo el ser, mas no todos los modos de ser, y no pueden poseer en acto todas las circunstancias y los accidentes, porque muchas formas son incompatibles en el mismo substrato, o por ser contrarias [entre sí] o por pertenecer a especies diferentes; como no puede existir el mismo substrato individual bajo los accidentes de caballo y de hombre, o bajo las dimensiones de una planta y de un animal. Por otra parte, aquél contiene todo el ser en totalidad, porque fuera o por encima del ser infinito nada hay que exista, ya que no tiene [nada] exterior ni enfrente de él; de éstas, en cambio, cada una contiene todo el ser, mas no en totalidad, porque más allá de cada una hay infinitas otras. Por tanto, debéis concebir que todo está en todo, pero no en totalidad y omnímodamente en cada cosa. Por lo cual debéis entender que todo cuanto hay es uno, pero no en el mismo modo[1] [de ser].

Por eso no yerra quien dice que el ser, la sustancia y la esencia son [todo] uno; el cual, en cuanto que es infinito y sin término, así en cuanto a la sustancia como en cuanto a la duración, a la magnitud y al poder, no tiene carácter de principio ni de principiado, porque por coincidir [en él] todas las cosas en la unidad y en la identidad (quiero decir, en el mismo ser), viene a tener así una esencia absoluta y no relativa[2]. Por tanto, si en el uno infinito, inmóvil, que es la sustancia, que es el ser, se halla la multiplicidad, el número —que son modos y formas múltiples[1] del ser, que hacen posible la determinación de cada cosa—, no se sigue por eso que el ser sea más de uno, sino que es de muchos modos, formas y figuras[2]. Por tanto, considerando [las cosas] profundamente con los filósofos de la naturaleza —dejando a los lógicos con sus fantasías— nos encontramos con que todo lo que constituye la diferencia y el número es puro accidente, mera figura, mera complexión. Toda producción, de cualquier clase que sea, es una alteración, y la sustancia sigue siendo siempre la misma: porque es sólo una, un [solo] ente divino, inmortal.

Eso lo pudo entender Pitágoras, que no teme la muerte, sino que espera la transformación. Lo han podido entender todos los filósofos vulgarmente llamados físicos, que dicen que nada se engendra ni se corrompe según la sustancia —a menos que queramos llamar de este modo la alteración. Lo ha entendido Salomón, el cual dice "que nada hay nuevo bajo el sol, sino que lo que es ya fue antes". Veis así cómo todas las cosas están en el Universo y el Universo en todas las cosas; nosotros en él, él en nosotros; y así todo coincide en una perfecta unidad.

He aquí por qué no hemos de atormentarnos el ánimo, he aquí que no hay nada por que tengamos que desmayar. Porque esta unidad es única y estable, y

permanece siempre: este Uno es eterno. Todo aspecto, todo lo que aparece, cualquier otra cosa, es vanidad, es como una nada, antes es nada todo lo que está fuera de este Uno. Aquellos filósofos que han encontrado esta unidad, han hallado a su amiga Sofía. En efecto: Sofía, verdad y unidad son una misma cosa. Todos han sabido decir que verdad, uno y ser, son una misma cosa; mas no todos lo han entendido, porque muchos han adoptado el modo de decir, mas no han alcanzado el modo de comprender de los verdaderos sabios. Entre otros Aristóteles, que no halló el uno, no halló el ser y no halló la verdad, porque no conoció el ser como uno. Y bien que tuviese libertad para tomar la significación del ser [haciéndolo] común a la sustancia y al accidente, y bien que luego distinguiese sus categorías según tantos géneros y especies, y según tantas diferencias, no por eso dejó de ser bien poco avisado de la verdad, por no haber profundizado en el conocimiento de esta unidad e indistinción de la naturaleza y del ser permanentes; y como bien árido sofista, con malignas explicaciones y con demostraciones superficiales tergiversó las sentencias de los antiguos y se opuso a la verdad, no tanto quizá por limitación de entendimiento como por causa de envidia y ambición[1].

DICS.—De manera que este mundo, este ser verdadero, universal, infinito, inmenso, está todo en sus partes, hasta tal punto que él es el mismo *ubique*. De donde se infiere que todo lo que hay en el Universo, respecto del Universo (y sea lo que fuere en relación con los otros cuerpos singulares) está en todo según el modo de su capacidad, porque está encima, debajo, en el medio, a la derecha, a la izquierda, y según todas las diferencias espaciales; porque en todo el infinito están todas estas diferencias y ninguna de ellas. Cualquier cosa que tomemos en el Universo, por tener en sí aquello que es todo en todo, contiene, en su modo, toda el alma del mundo (bien que no sea en totalidad, conforme lo hemos dicho ya), la cual está toda en cualquier parte de aquél. Por tanto, como el acto es uno, y constituye un [solo] ser, donde quiera que sea, no es de creer que en el mundo haya pluralidad de sustancias y de lo que en verdad es ser.

Sé, además, que tenéis por evidente que cada uno de estos mundos innumerables que vemos en el Universo no está en él como en un lugar que lo contuviese ni como en un intervalo y espacio, sino más bien como en [algo que le fuese] comprensor, conservador, motor y [causa] eficiente, el cual viene a estar contenido en cada uno de estos mundos, como el alma [del Universo] lo está en cada una de sus partes. Por lo tanto, aunque un mundo en particular pueda moverse hacia otro o alrededor de otro —como la Tierra hacia el Sol y alrededor del Sol—, con todo, en relación con el Universo, nada se mueve hacia él ni alrededor de él, sino en él.

Queréis, además, que del mismo modo que el alma —también para la común opinión— está en toda la gran mole a la que da el ser, y al mismo tiempo es indivisa, y por tanto está idéntica y entera en todo y en cualquier parte, así también la esencia del Universo es una en el infinito y en cualquier cosa tomada como miembro de aquél [Universo], de tal suerte que enteramente el todo y cualquier

parte de aquél viene a ser uno en cuanto a la sustancia; por lo que no incorrectamente [el Universo] fue llamado por Parménides uno, infinito, [e] inmóvil —cualquiera fuese el sentido en que lo dijo, que es incierto, pues nos ha sido trasmitido por un no muy fiel relator— [1].

Decís que todas las diferencias que en los cuerpos se advierte en lo que concierne a la forma, complexión, figura, color y otras propiedades y caracteres comunes[2], no son más que aspectos diversos de una misma sustancia: aspecto frágil, movible y corruptible de un ser inmóvil, permanente y eterno, en que se contienen todas las formas, todas las figurás y todos los miembros, pero indistintos y como amontonados; no de otra manera que en el germen, en el cual no se distingue el brazo de la mano, el busto de la cabeza, el nervio del hueso. La diferenciación y disgregación no producen una sustancia nueva y distinta, sino que llevan al acto y cumplimiento ciertas cualidades, diferencias, accidentes y [cierta] ordenación pertenecientes a la sustancia. Y lo dicho del germen con respecto a los miembros de los animales vale también para el alimento con relación a ser quilo, sangre, flema, carne, germen: lo mismo dé cualquier otra cosa que sea anterior al alimento o cosa similar; lo mismo que de todas las cosas, subiendo desde el ínfimo grado de la naturaleza hasta el supremo de ella; subiendo desde el mundo físico, conocido por los filósofos, hasta las alturas del [mundo] arquetipo, creído por los teólogos, si así os place; y así [de grado en grado] hasta que se llegue a una original, universal e idéntica sustancia de todo, que se llama el ser, fundamento de todas las especies y formas diversas; como en el arte fabril hay una sustancia de madera sometida a todas las medidas y figuras [que se quiera], que no son madera, sino de madera, en la madera, concernientes a la madera. Por tanto, todo lo que constituye la diversidad de los géneros, de las especies, de las variaciones y propiedades, todo aquello que se funda en la generación, la corrupción, la alteración y el cambio, no es ente, no es ser, sino estado y cualidad del ente y del ser, el cual es uno, infinito, inmóvil, substrato, materia, vida, alma, lo verdadero y lo bueno. Sostenéis que por ser el ente indivisible y de todo punto simple —porque es infinito y [es] todo [él] acto en todo y está entero en cada parte, [parte] en el sentido de ser parte *en* el infinito y no parte *del* infinito—, de modo alguno podemos pensar que la Tierra sea parte del ser, ni el Sol parte de la sustancia, siendo ésta indivisible. En cambio, es bien lícito hablar de [una] sustancia de la parte, o, mejor, sustancia en la parte; del mismo modo que si no es lícito decir que una parte del alma está en el brazo ni que una Darte del alma está en la cabeza, lo es, en cambio, hablar del alma en la parte que es la cabeza; de la sustancia de la parte o [de la sustancia] en la parte que es el brazo. Porque el ser porción, parte, miembro, todo, tanto y cuanto, mayor, menor, como esto, como aquello, de esto, de aquello, concordante, diferente y de [muchas] otras maneras no expresa un absoluto, y por tanto, no puede ser referido a la sustancia, al uno, al ser, sino [que todas estas cosas son] para la sustancia, en el uno, y concernientes al ente, como modos, maneras y formas. Así como usualmente se dice que pertenecen a una sustancia la cantidad, la cualidad, la relación, la acción, la pasión y otros géneros semejantes [a ésos], del mismo modo [sucede] en el único ser sumo en quien acto y

potencia son indistintos; que puede ser todo absolutamente y es todo lo que puede ser; [que] es juntamente uno, inmenso, infinito, abarca todo el ser, y está explícitamente en estos cuerpos sensibles y en la potencia y el acto que en ellos vemos [distintos]. Por eso, sostenéis que lo que es engendrado y lo que engendra (sea homogéneo o heterogéneo el agente[1] [con lo engendrado], conforme dicen los que filosofan de acuerdo con la filosofía vulgar) y aquello con que la generación se hace, son siempre de la misma sustancia. Por tanto, no ha de sonar mal a vuestros oídos la sentencia de Heráclito, el cual dijo que todas las cosas son uno, el cual [uno], en virtud de sus transformaciones, contiene en sí todas las cosas, y porque residen en él todas las formas, todas las definiciones, por consecuencia, le convienen; y por eso son verdaderos los enunciados contradictorios. Y lo que constituye la multiplicidad de las cosas no es el ser, no es la cosa [misma], sino su aparecer, aquello que los sentidos se representan y que está en la superficie de las cosas.

TEÓF.—Así es. Además de esto quiero que sepáis otros extremos de esta ciencia importantísima y de este solidísimo fundamento de las verdades y de los secretos de la naturaleza. En primer lugar, pues, quiero que notéis que es una y la misma la escala por la cual la naturaleza desciende a la producción de las cosas y [aquella] por la que el intelecto asciende al conocimiento de ellas; y que así la una [la naturaleza] como el otro [el intelecto] [partiendo] de la unidad llegan a la unidad, pasando por la multitud de intermediarios. Dejo a un lado el que, conforme con su manera de filosofar, los peripatéticos y muchos platónicos a la muchedumbre de las cosas, que sería [la realidad] intermedia, agregan, en un extremo, el acto purísimo, y en otro, la purísima potencia. Así también otros, por cierta metáfora, quieren que concurran las tinieblas y la luz en la constitución de los grados innumerables de formas, imágenes, figuras y colores. A continuación de esos que admiten dos principios y dos jefes[1], acuden otros, que no toleran y son enemigos de [toda] poliarquía, y hacen coincidir aquellos dos [principios] en uno, que serían al mismo tiempo abismo y tinieblas, claridad y luz, oscuridad profunda e impenetrable y luz suprema e inaccesible.

En segundo lugar, observad que el intelecto, queriendo libertarse y desligarse de la imaginación a la que está unido, además de recurrir a las figuras matemáticas y representables —a fin de poder con ellas o por analogía con ellas comprender el ser y la sustancia de las cosas—, viene también a referir la multitud y diversidad de las especies a una misma raíz. Así Pitágoras, que hizo de los números los principios específicos de las cosas, tuvo a la unidad como fundamento y sustancia de todos ellos; así, Platón y otros que pusieron las especies subsistentes en las figuras, de las cuales entendieron que el punto —como sustancia y género universal— era el tronco y la raíz idénticos. Y quizá las superficies y las figuras son aquello que en definitiva Platón entendía por su *Grande*, y el punto y el átomo lo que entendía por su *Pequeño*, principios gemelos y específicos de las cosas[1], que después se reducen a uno solo, como cada [cosa] divisible a lo indivisible. Aquellos, pues, que dicen que el principio sustancial es uno, pretenden que las

sustancias sean como los números; los que conciben el principio sustancial como el punto, quieren que las sustancias de las cosas sean como figuras; y todos convienen en establecer un principio indivisible. Pero la manera de Pitágoras es mejor y más pura que la de Platón, porque la unidad es causa y razón de la indivisibilidad y de la puntualidad, y es un principio más absoluto y adecuado al ser universal.

GERV.—¿Por qué Platón, que llegó después, no procedió en manera semejante o mejor que Pitágoras?

TEÓF.—Porque prefirió antes ser tenido por maestro, hablando peor y de manera menos adecuada y propia, que ser reputado como discípulo, hablando mejor. Quiero decir que su filosofía tenía por fin más su propia gloria que la verdad, puesto que no puedo dudar de que él sabía muy bien que su modo [de filosofar] era más adecuado para las cosas corpóreas y tomadas corporalmente [mientras que] el otro [el de Pitágoras] era no menos adecuado y apropiado a éstas que a todas las otras [cosas] que la razón, la imaginación, el intelecto, [y] la una y la otra naturaleza [la sensible y la inteligible] pudieran fabricar. Cualquiera reconocerá que no se le ocultaba a Platón que la unidad y los números necesariamente constituyen y dan razón del punto y las figuras, en vez de estar constituidos y de tener su razón, necesariamente, en las figuras y los puntos; del mismo modo que la sustancia con dimensiones y corpórea depende de la incorpórea e indivisible, además de ser ésta independiente de aquélla, porque la esencia del número puede establecerse sin la de la medida; mientras que aquélla no puede pensarse independiente de ésta, porque la esencia de la medida no se da sin la de los números. Por eso, la semejanza y la analogía aritméticas son más adecuadas que las geométricas para guiarnos, a través de la multiplicidad, a la contemplación y aprehensión de aquel principio indivisible, al cual, por ser la única y radical sustancia de todas las cosas, no es posible asignarle cierto y determinado nombre[1], ni [enunciarlo] con palabras que envuelvan una significación positiva antes que negativa; y de ahí que algunos la hayan llamado punto; otros, unidad; otros, infinito, o con otras parecidas expresiones. Añade a cuanto acabamos de decir que, cuando el intelecto quiete comprender la esencia de una cosa, procede a simplificar todo lo que puede, es decir, se retrae de la composición y multiplicidad, refiriendo los accidentes corruptibles, las dimensiones, los signos, las figuras a lo que subyace a estas cosas. Así, no comprendemos el escrito extenso y la oración prolija sino contrayéndolos a una idea[2] simple. Con esto el intelecto demuestra patentemente que en la unidad reside la sustancia de las cosas, que él va buscando o en verdad o por signos. Créeme que sería un muy consumado y perfecto geómetra el que pudiese reducir a una única idea todas las ideas dispersas en los principios de Euclides; y lógico perfectísimo el que redujese todas las ideas a una sola. Conforme con esto es el grado de las inteligencias, pues las inferiores no pueden comprender muchas cosas sino con ayuda de muchas especies, semejanzas y formas; las superiores, con pocas, comprenden mejor; y las altísimas, con muy pocas comprenden

cumplidamente. La inteligencia primera con una [sola] idea comprende el todo con toda perfección: la mente divina y la unidad absoluta, sin especie alguna, es ella misma, a la vez, lo que entiende y lo que es entendido. De esta manera, pues, así como nos elevamos al perfecto conocimiento, vamos unificando la multiplicidad; del mismo modo que en cuanto se desciende a la producción de las cosas se va desplegando la unidad. El descenso se hace de un ser a individuos infinitos y a especies innumerables; la ascensión se hace de éstos hacia aquél. Para concluir, pues, con esta segunda consideración, digo que, cuando aspiramos y tendemos al principio y a la sustancia de las cosas, progresamos hacia la indivisibilidad, y no creemos nunca haber llegado al ser primero y a la universal sustancia mientras no hayamos llegado hasta aquel Uno indivisible en que todo se contiene; entretanto, sabemos que comprendemos la sustancia y la esencia en la medida en que sabemos comprender la indivisibilidad. Por eso, los peripatéticos y platónicos reducen infinitos individuos a una indivisible esencia de muchas especies; comprenden innumerables especies bajo determinados géneros, que Arquitas[1], por primera vez, estableció en número de diez; [reducen] determinados géneros a un [solo] ser, a una sola cosa, cosa y ser que son tomados por éstos como [siendo], un nombre o palabra[2], y una idea lógica, y, en definitiva, como una vacuidad. Porque luego, considerando [las cosas] físicamente, no hallamos un principio de la realidad y del ser de todo lo que existe, [que sea] como una idea y nombre común para todo lo que decimos y comprendemos. Lo cual de cierto ha ocurrido por poquedad[3] de entendimiento.

En tercer lugar has de saber que, siendo la sustancia y el ser distintos e independientes de la cantidad —y en consecuencia la medida y el número no son sustancia, sino que conciernen a la sustancia; no ser, sino algo del ser—, se sigue que debemos decir necesariamente que la sustancia no tiene número ni medida, y por tanto es una e indivisible en todas las cosas particulares, que traen su particularidad del número, o sea de cosas que conciernen a [y no son] la sustancia. Por donde quien conoce a Polinmio como Polinmio, no conoce una sustancia particular, sino una sustancia en la particularidad y en las diferencias que a ella le conciernen, la cual por [medio de] ellas viene a colocar a este hombre en el número y en la multiplicidad bajo una especie. Aquí, del mismo modo que ciertos accidentes humanos constituyen la multiplicidad de estos llamados individuos [distintos] de la humanidad, ciertos accidentes animales constituyen la multiplicidad de estas especies de la animalidad. De igual modo, ciertos accidentes vitales constituyen la multiplicidad [distinta] de lo animado y viviente. No de otra manera ciertos accidentes corpóreos constituyen la multiplicidad de la corporeidad, y, de manera semejante, ciertos accidentes de la existencia constituyen la multiplicidad de la sustancia. De esta manera, ciertos accidentes del ser constituyen la multiplicidad de la esencia, de la verdad, de la unidad, del ente, de lo verdadero y del Uno.

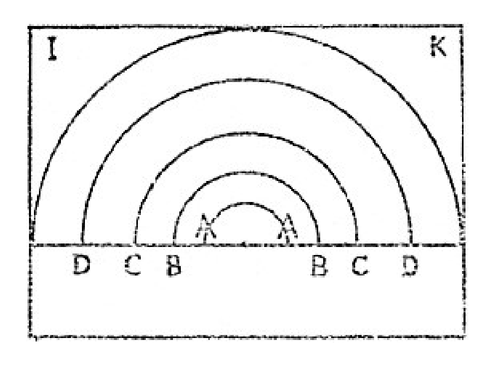


Figura 1

En cuarto lugar, considera a los signos y las demostraciones a favor de las cuales pretendemos que los contrarios coinciden en uno, y no será difícil inferir de ello al final que todas las cosas son uno, como todo número, sea par o impar, finito o infinito, se reduce a la unidad, la cual repetida con lo finito, establece el número, y [repetida] con el infinito niega el número. Los signos los sacarás de la matemática, y las verificaciones de las otras facultades morales y especulativas. Ahora bien; en cuanto a los signos, decidme: ¿hay algo más desemejante a la línea recta que el círculo? ¿hay algo más contrario a lo recto que lo curvo? Y sin embargo al principio y en lo mínimo coinciden, pues (como notó divinamente el Cusano, descubridor de los más bellos secretos de la geometría) ¿qué diferencia hallarás entre el menor arco y la menor cuerda? Además, en lo máximo ¿qué diferencia hallarás entre el círculo infinito y la línea recta? ¿No veis cómo el círculo, según es más grande, tanto más se va acercando con su arco a la recta? ¿Quién es tan ciego que no vea cómo el arco BB[1], por ser más grande que el arco AA, y el arcoCC por ser más grande que el arco BB, y el arco DD mayor que los otros tres, miran a ser parte de un círculo mayor, y acercarse, con esto, más y más a la rectitud de la línea infinita del círculo infinito, representada por IK? Aquí por cierto, es preciso decir y creer que así como la línea más grande, en razón de su mayor magnitud, es también más recta, así también la [línea] máxima entre todas debe ser superlativamente más recta que todas; de manera que, al final la línea recta infinita venga a ser el círculo infinito. He aquí, pues, de qué manera no sólo coinciden el máximo y el mínimo en un mismo ser —conforme lo hemos demostrado otras veces—, sino que además en el máximo y el mínimo vienen a ser uno e indistintos los contrarios.

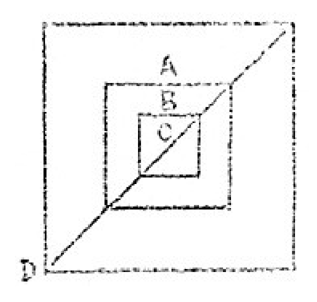


Figura 2

Por otra parte, si gustas comparar las especies finitas al triángulo (porque se entiende que todas las cosas, por cierta analogía, participan en la finitud y en la limitación de una primera [cosa] finita y de una primera [cosa] limitada —como en todos les géneros todos los predicados análogos toman el orden y grado del género primero y máximo—, por cuanto el triángulo es la primer figura, que no puede resolverse en otra más simple, a la manera e que el cuadrilátero, en cambio, se resuelve en triángulos, y por tanto es [el triángulo] el primer fundamento de cualquier cosa limitada y configurada), hallarás que el triángulo, así como no puede resolverse en otra figura, así tampoco puede originar triángulos cuyos ángulos sean mayores o menores, por más que sean varios y distintos, de varias y distintas figuras, y difieran por la magnitud mayor o menor, mínima o máxima. Por tanto, si supones un triángulo infinito (no en el sentido de que [exista] realmente y en sí, pues el infinito no tiene figura, sino infinito por hipótesis, y en cuanto triángulo[1] que exhiba lo que queremos demostrar), no tendrá [sus] ángulos mayores que los del más pequeño triángulo finito, no ya tan sólo mayores que los de los medianos o más grandes. Dejando a un lado la comparación de las figuras, es decir, de los triángulos, y tomando los ángulos todos ellos grandes y pequeños, son iguales, conforme lo muestra este cuadrado[2]. Está dividido por la diagonal en varios triángulos, y se ve que no sólo son iguales los ángulos rectos de [los] tres cuadrados A, B, C, sino que también lo son [entre sí] todos los agudos que resultan de la línea diagonal que origina el doble de triángulos[1] [respecto de los cuadrados], todos de iguales ángulos. Aquí se ve por un símil muy evidente cómo la única sustancia infinita puede estar toda en todas las cosas, aunque [lo esté] en unas de un modo finito, e infinitamente en otras, y en mayor medida en éstas que en aquéllas.

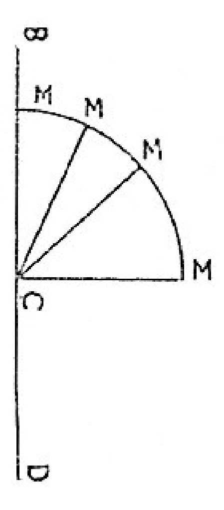


Figura 3

Añade a esto (para seguir viendo cómo en este Uno y en este infinito los

contrarios coinciden) que el ángulo agudo y el ángulo obtuso son dos contrarios, que ves de qué manera pueden nacer de un solo e indivisible principio, o sea de una inclinación de la linea perpendicular M[2] que se junta con la línea inmóvil BD en el puntoC. Ésta, en aquel punto, con una simple inclinación hacia el punto D[3], al paso que antes constituía ángulos rectos e indistintos, ahora, cuanto más se avecina al punto C[1], tanta mayor diferencia establece entre el ángulo agudo y el obtuso; y habiendo llegado y habiéndose superpuesto al dicho punto, hace indistintos el ángulo agudo y el obtuso, pues se anulan ambos por igual, ya que vienen a ser lo mismo en la potencia de una misma línea. Aquella [línea], así como ha podido unirse e identificarse con la línea BD, puede así mismo separarse y hacerse diferente de ella; originando de un principio idéntico e indivisible los ángulos enteramente contrarios, como lo son desde el más agudo y el más obtuso hasta el menos agudo y menos obtuso, además de la igualdad de [los ángulos] rectos y de la correspondencia que resulta del contacto de la perpendicular con la [línea] inmóvil. Ahora, en lo que hace a la verificación, en primer lugar ¿quién no sabe, a propósito de las primeras cualidades activas de la naturaleza corpórea[2], que el principio del calor es indivisible, y por tanto distinto de cualquier calor, pues el principio no debe ser ninguna de las cosas principiadas? Siendo esto así, ¿quién puede vacilar en afirmar que el principio no es caliente ni frío, sino que es un mismo [principio] para el calor y para el frío? ¿De dónde proviene que un contrario sea principio del otro, y, por tanto, que las transmutaciones sean circulares, sino de que existe un mismo substrato, un mismo principio, un mismo término, una continuidad y una coincidencia del uno y del otro? El mínimo de calor y el mínimo de frío ¿no son lo mismo? ¿Acaso en el límite del máximo calor no tiene su principio el movimiento hacia el frío? Por tanto es manifiesto que no sólo se encuentran los dos máximos en la oposición y los dos mínimos en la coincidencia, sino *etiam* [se encuentran] el máximo y el mínimo por la alternativa de las mutaciones; por lo cual no sin razón los médicos suelen temer al perfecto estado de salud; y en el grado supremo de la felicidad es cuando más temen los cautos. ¿Quién no ve que son uno mismo el principio de la corrupción y el de la generación? ¿El último [término] de la corrupción no es acaso el principio de lo que se engendra [de nuevo]? ¿No decimos a la vez: "quitado aquello" [y] "puesto esto otro"?; ¿"había aquello", "hay esto"? Y si bien lo consideramos, veremos con evidencia que la corrupción no es más que una generación, y que la generación no es otra cosa que una corrupción; que el amor es un odio y, en definitiva, el odio es un amor. El odio de lo opuesto es amor de lo adecuado; el amor de esto es odio de aquello. En su sustancia y raíz, idénticos son amor y odio, amistad y riña. ¿Dónde, sino en el veneno, hallará el médico el antídoto? ¿Quién proporciona mejor triaca que la serpiente? En los mayores venenos [se dan] las mejores medicinas. ¿Una misma potencia no es común a dos objetos contrarios? Ahora bien: ¿de dónde crees tú que provenga esto sino de que uno mismo es el principio del ser de ambos objetos, como es uno mismo el principio de su comprensión; y que los contrarios residen en una misma sustancia, del mismo modo que son aprehendidos por el mismo sentido? Dejo a un lado el que lo orbicular descansa sobre el plano: lo cóncavo se aquieta y reside en lo convexo; el iracundo vive junto al pacífico; el más

soberbio se complace más que nada en el humilde, y el liberal en el avaro. En resolución: quien quiera conocer los más importantes secretos de la naturaleza contemple y considere en torno a lo mínimo y lo máximo de los contrarios y opuestos. Magia profunda es la de saber extraer el contrario luego de haber hallado el punto de unión. A esto tendía con su pensamiento, el pobre Aristóteles, al establecer la privación (que lleva aparejada cierta disposición) como generadora, origen y madre de la forma[1], pero no pudo lograrlo. No ha podido lograrlo porque, deteniéndose en el género de la oposición, quedó trabado de suerte que, no habiendo descendido al concepto específico de la oposición, no llegó ni vio el fin, del cual se desvió muy rápidamente, diciendo que los contrarios no pueden convenir actualmente en un mismo substrato.

POL.—Alta, rara y excelentemente os habéis pronunciado sobre el todo, el máximo, el ser, el principio y el Uno. Pero me gustaría veros tratar acerca de la unidad, porque encuentro un *Vae soli!*[1]. Aparte de que experimento una angustia grande porque en mi bolsa[2] no se aloja más que un céntimo viudo.

TEÓF.—Es el todo aquella unidad que no está explicitada; que no está sujeta a distribución ni división numérica; y que [constituye] una singularidad tal que acaso tú podrías entender de no ser ella implicante y comprensiva[3].

POL.—*Exemplum?* Porque, a decir verdad, *intendo*, mas no *capio*.

TEÓF.—Del mismo modo, la decena es una unidad, pero implicante; la centena no es menos una unidad, bien que más implicante: el miliar no es menos unidad que las otras dos, pero mucho más implicante. Esto que os muestro dentro de la aritmética debéis pensarlo más profundamente y simplemente en todas las cosas. El sumo bien, lo mayormente apetecible, la perfección suma, la suma bienaventuranza, consisten en la unidad que lo implica todo. Nosotros nos deleitamos con el color, pero no en uno cualquiera determinado, sino mayormente en uno que implique todos los colores. Nos deleitamos con la voz, mas no en una [voz] particular, sino en una que resulte de la armonía de todas, que las implique. Nos deleitamos en un [objeto] sensible, pero mayormente en aquel [ser] que contiene en sí todos los [objetos] sensibles; en un inteligible que contenga todo lo inteligible; en un [ser] comprensivo que abrace todo lo que pueda abarcarse; en un ser que lo contenga todo; y mayormente [nos deleitamos] en aquel Uno que es el mismo todo.

Del mismo modo que tú, Polimnio, te deleitarías más en la unidad de una gema a tal punto preciosa que equivaliese a todo el oro del mundo que en la multiplicidad de millares y millares de céntimos como el que tienes en tu bolsa.

POL.—*Optime*.

GERV.—Heme aquí [hecho] docto. Porque así como el que no entiende el

Uno no entiende nada, así también el que entiende verdaderamente el Uno lo entiende todo; aquel que más se acerca a la inteligencia del Uno, más se aproxima a la comprensión de todo.

DICS.—Yo también, si he comprendido bien me marcho muy enriquecido por las meditaciones de Teófilo, relator fiel de la filosofía nolana.

TEÓF.—Alabados sean los dioses, y glorificada por todos los vivientes la infinita, la absolutamente simple, absolutamente una, altísima, y absoluta Causa, Principio y Uno.

Notas

[1] Giordano Bruno nació en Nola, ciudad de Campania.

[1] Léase *segundo*. Cfr. nota pág. 32.

[1] En el texto: *secondariamente*.

[1] Léase *tercero*. Cfr. nota pág. 32.

[1] En el texto: *e quello che è dopo che posseva essere*.

[1] Es decir, la multiplicidad.

[2] En el texto: *moltimodo*.

[3] En el texto: *moltiunico*.

[1] En el texto: *esplicatamente*.

[1] Amor, por quien tan profundamente la verdad percibo,/ Que me abres las puertas de diamante y negras,/ Mi deidad entra por los ojos, y por ver,/ Nace, vive, se nutre y reina eternamente./ Muestra cuanto el Cielo, la Tierra y el Infierno contienen,/ Revela invisibles formas verdaderas,/ Recobra fuerzas, y derechamente hiere/ Y llaga siempre en el corazón: descubre todo lo interno./ Así pues, vulgo vil, a la verdad atiende,/ Presta oídos a mi palabra no engañosa,/ Abre, si puedes, los ojos, insensato y bizco./ Porque entiendes poco, le creas niño,/ Porque a cada instante tú cambias, te parece fugaz;/ Por ser tú ciego, ciego le llamas.

[1] Causa, principio y uno sempiterno,/ De quien el ser, la vida y el movimiento cuelgan,/ Y por quien a lo largo, a lo ancho y en profundidad se extiende/ Cuanto hay en el Cielo, en la Tierra y el Infierno;/ Con el sentido, la razón y la mente discierno/ Que no hay acto, medida ni cálculo que abarcar pueda/ Aquella fuerza, aquella mole y aquel número/ Que excede cuanto pueda pensarse de inferior, mediano o más alto./ Ciego error, tiempo avaro, suerte adversa,/ Sórdida envidia, vil rabia, celo inicuo,/ Alma dura, espíritu perverso, ajena audacia,/ No serán bastantes para oscurecerme el aire,/ No me pondrán el velo ante los ojos,/ No han de lograr nunca que no contemple mi hermoso sol.

[1] Todo induce a suponer que este primer diálogo —que no concierne directamente al estricto asunto de la obra— fue escrito por Bruno después que

hubo compuesto los cuatro restantes. Así resulta: 1.º, de la señalada diferencia de materia: 2.º, los interlocutores no son los de los otros cuatro diálogos; 3.º, Bruno, al exponer el argumento de los diálogos 3.º y 4.º, los designa como 2.º y 3.º respectivamente.

[2] Filoteo, que más adelante se identifica con Teófilo, es el mismo Giordano Bruno.

[1] Los asnos.

[1] En estos diálogos los interlocutores se dan indistintamente el tratamiento de "tú" y "vos"; hemos respetado esta manera.

[1] En el diálogo *La cena de le cenere*.

[1] En el texto: *antico protoplaste*.

[1] En el texto: *generazione*.

[1] En el texto: *prossimi suggetti*.

[2] Virgilio, *Égloga* I, 67: *et penitus toto divisos orbe Britannos*.

[1] Se refiere a la Universidad de Oxford.

[2] En el texto: *le lettere speculative*.

[1] En el texto: *cucullati*.

[2] Entre los que no se puede menos de recordar a Roberto Kilwardby, dominico, profesor en Oxford (1248-1261), y Juan Duns Scot, franciscano, que profesó también allí (1294-1304).

[1] En el texto: *un carlino*.

[2] En el texto: *la birra e la cervosa*.

[1] Virgilio, *Aen.*, VI, 585-6.

[2] En el texto: *catedra regentate*. Se llamaba *reggente* no sólo quien ejercía la superintendencia de los estudios, sino también, y en especial fuera de Italia, el maestro que ejercía la enseñanza secundaria. (Nota de Giovani Gentile).

[1] Alejandro Dicson, autor de *De umbra rationis et judicii, sive de memoriae virtute prosopopeia* (1583).

[1] Virgilio, *Aen*. VI. 432-3.

[2] Virgilio, *ibídem*.

[3] *Omo, onore*: hombre, honor. Bruno hace aparecer como manía de Polimnio el suprimir la h latina de algunos vocablos, tendencia (común a muchos humanistas italianos) por una grafía más conforme con la pronunciación.

[4] *Spicilegium*, obra del gramático L. G. Scoppa.

[5] Ambrosio Calepino, autor de un célebre diccionario (1435-1511).

[6] Cornucopiae sive commentaria linguae Latinae, de Nicolás Perotti (1430-1480).

[7] Mario Nizzoii (1488-1566), autor de *Observationes in M. Tullium Ciceronem* o *Thesaurus Ciceronianus*.

[1] En el texto: *pane di puccia*.

[2] En el texto: *democriteggiano*.

[1] En el texto: *magnarii*. (En latín, *magnarius-ii*).

[2] En el texto: *manuarii*. (En latín: *manuarius-ii*).

[3] *Levítico*, VIII, 18-25.

[4] En la *Ars grammatica* de Donato, además del barbarismo y el solecismo se enumeran diez vicios más: la *acyrologia* (impropria dictio), el *cancenphaton* (obscena enuntiatio), el *pleonasmo*, la *perissologia* (supervacua verborum adiectio sine ulla vi rerum), la *macrologia* (longa sententia res non necessarias comprehendens), la *tautologia*, la *eclipsis*, la *tapinosis* (humilitas rei magnae non id agente sententia) y el *cacosyntheton* (vitiosa compositio dictionum). (Nota de Giovanni Gentile).

[5] En el texto: *Nohemí* (Noé).

[1] Ariosto, *Orlando Furioso*, XXVII, 120.

La natura no hará nada perfecto

pues de mujer es su nombre correcto.

[1] En el diálogo anterior se lo designa por Alejandro, que fue su verdadero nombre.

[1] En el texto: *in vestigio*.

[2] Alusión a la *Ars Magna* de Raimundo Lulio.

[3] En el texto: *filosofo naturale*.

[1] Quiere hablar de filosofía y no de religión. La filosofía no es la teología. Cfr. pág. 126.

[1] *Timeo*. 41, a-b.

[2] En el texto: *con diverse raggioni*.

[1] En el texto: *in proposito naturale*.

[2] Para los términos "principio" y "causa" en Aristóteles, *Metafísica*., V, 1, 1013a, 16; IV, 2, 1013b, 18 y 24; XII, 4, 1079b.

[1] Virgilio, *Aen.*, VI, 726-7.

[1] En el texto: *mondano*.

[1] En el texto: *e non di parte estrinseca?*

[1] *De anima*, II, 1. 413a, 8-9.

[2] *De anima*, III, 5, 430a.

[3] *Enneadas*, II, 9, 7,

[1] Aristóteles, *Física*, II, 8.

[2] *Timeo*, VI, 29e.

[1] Virgilio, *Ecl.*, III, 1.

[2] En el texto: *moderator di ludo minervale*.

[1] Perteneciente al principio, aunque no llegue a ser esta o aquella forma o "acto visible de animalidad y vida".

[2] En el texto: *supersedere*: lo mismo que en latín.

[3] En el texto: *simbólico*.

[1] En el texto: *sensibilmente*.

[2] Bruno se ha ocupado de magia en sus obras *De Magia; Theses de magia, De magia mathematica*.

[3] Virgijio, *Aen.*, VI, 724.

[4] Sap., I, 7: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia*.

[1] Se llamaban principios materiales los que hoy se llamarían fuerzas de la naturaleza: activos, el calor y el frío; pasivos, lo húmedo y lo seco. (Nota de Giovanni Gentile).

[1] Ovidio, *Metam.*, XV, 153-159 y 165.

[2] En el texto: *inesistente*.

[3] En el texto: *logicamente*. Para la opinión Aristóteles, *Física*, III, 5.

[1] En el texto: *assistente*.

[1] En el texto: *olne*, de *aune* o *aulne*, medida francesa equivalente a 1 m. 188. (Nota de Giovanni Gentile).

[1] Cfr. Plotino, *Enn.*, IV, 4, 12.

[1] En el texto: *pazzo per lettera*.

[1] En el texto: *cerdone*; del latín, *cerdo-onis*.

[2] Matth., XXIII, 8.

[3] Cicerón, *De meo consulatu*.

[4] Matth., XXII, 21.

[5] Traduce el conocido dicho de Plinio: *Nulla dies sine linea*.

[1] En el texto: *ludo di Minerva*.

[1] Virgilio, *Aen.*, II, 774.

[1] *Scholae dialecticae: Animadversiones in dialecticam Aristotelis*, de Petrus Ramus (Pierre de la Ramée) (1515-1572).

[2] Francesco Patrizzi (1529-1597).

[3] En el texto: *frugiperda*. Plin., *Nat. hist*., XVI, 26.

[1] Paracelso.

[1] En el texto: *sensibile*.

[1] En el texto: *…quel che sono materialmente, o soggetivamente pongansi pure sotto qual forma voglia*.

[1] Se refiere al escrito del Pseudo Timeo locrense, *De anima mundi et natura*. Las doctrinas contenidas en esta obra son más bien platónicas y aristotélicas. (Nota de Giovanni Gentile).

[1] En el texto: *numerale*.

[1] Definición aristotélica del alma, *Da anima*, II, 1, 412-27.

[2] El texto dice: *ferro*; pero entonces el pasaje no tiene sentido.

[3] En el texto: *fisicamente*.

[1] En el texto: *intenzione*.

[1] En el texto: perchè niente assolutamente opera in se inedesimo.

[2] O sea: no como lo entendió Aristóteles en la crítica que hizo del vacío. (Nota de Giovanni Gentile).

[1] En el texto: *come puro naturale*.

[1] En el texto: *raggione esperimentale*.

[2] En el texto: *teoria razionale*.

[1] En el texto: *esplicate*.

[2] Nicolás de Cusa. *Doct. Ign.*, I, 4.

[1] En el texto: *merinoziale*.

[2] Sap., VII, 22-25.

[1] En el texto: *il dividuo*.

[2] Exod., III, 14: “Dixit Deus at Moysen: Ego sum qui sum… Sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos”.

[3] *Apocalypsis*, I, 17.

[1] *Psalm.*, CXXXIX, 12.

[1] En el texto: *potenza numerale*.

[2] Ovidio, *Fast.*, I, 513: *Este bonis avibus visae natoque mihique*.

[1] *Salmo*, LI, 6.

[2] En el texto: *protoplaste*.

[3] *Génesis*, III, 12-14.

[1] Cap. IX.

[2] Ariosto, *Orlando Furioso*, XXVII, 119:

Puesta por Dios y la naturaleza

por una carga y pesado castigo.

[1] Horacio, *Epist.*, I, 1, 88; II, 3, 6.

[2] Segundo de Atenas, que vivió en tiempos de Adriano.

[1] Juvenal, *Sat.*, VI, 165.

[1] En el texto: *esssere parziale*.

[1] S. Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, pág. 10.

[2] En el texto: *fa una dipendenza*.

[3] En el texto: *subsistenza*.

[1] En el texto: *soggetto*.

[2] *Apocalipsis*, XIX, 10; XX, 9; *Génesis*, XXXI, 30.

[1] *Enneadas*, II, 4, 4.

[2] En el texto: *senza qualche soggetta materia*.

[1] O sea, de Italia. Si se atiende a que el Diálogo tiene lugar en Inglaterra, es claro que "mesas ultramontanas" equivale a "mesas de Italia", la patria de Giordano Bruno. Cfr. los términos laudatorios de págs. 42-43.

[1] En el texto: *per la raggione proria*.

[2] En el texto: *al cuanto*.

[3] O sea, de cosas "compuestas" de materia y forma.

[1] En el texto: *lo essere intellectuale*.

[2] En el texto: *raggione formale*.

[1] En el texto: *dimensionabilitá*.

[2] En el texto: *ma che viene a differire una materia da l'altra, solo per essere absoluta da le dimensioni ed esser contratta alle dimensioni*.

[1] *Enneadas*, II, 4, 3.

[1] La filosofía aristotélica.

[2] Pues una nada sería, para Giordano Bruno, la actualidad sin materia.

[1] En el texto: *esplicazione*,

[2] En el texto: *sensibile*.

[1] *Génesis*, I, 24, 20: *Dixit quoque Deus: producat terra animam viventem. Producant aquae reptile animae viventis et volatile super terram…*

[2] *Génesis*, I, 2: *Spiritus… ferebatur super aquas*.

[3] *Génesis*, I, 6 y 7.

[4] *Génesis*, I, 9 y 10.

[1] Es decir, las Ideas platónicas.

[1] En el texto: *che è in eterno stato ed è causa del stato piú tosto*.

[1] En el texto: *ogni cosa ordinata*.

[2] Se refiere a Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, a través de cuyos escritos polémicos, se conocen las doctrinas de David de Dinant.

[3] En el texto: *che è in sé*.

[1] En el texto: *quella forma numerale*.

[2] Virgilio, *Ecl.*, III, 7.

[1] En el texto: *il quale non deve posser essere compreso; e però infibile ed interminabile, e per tanto infinito ed interminato, e per conseguenza inmobile*.

[2] En el texto: *localmente*.

[1] En el texto: *Sotto la comprensione de l'infinito*.

[1] En el texto: *uno immobile*.

[1] En el Universo el cuerpo no se distingue del punto, porque en la infinita posibilidad y realidad, potencia y acto son una misma cosa; pero el punto es la potencia de la línea, la línea la potencia de la superficie, la superficie la potencia del cuerpo. Es justamente el mismo modo de ver de Spinoza. Pero se entendería mal tanto a Bruno como a Spinoza si se les atribuyese la absurda opinión de que las líneas estén compuestas de puntos, las superficies de líneas y los cuerpos de superficies: Según ellos, toda forma es simple determinación externa por medio del movimiento. (Nota de Jacobi, en el escrito citado en el Prólogo).

[2] En el texto: *l'individuo non è differente dal dividuo*.

[3] En el texto: *è massimo ed ottimo immenso*.

[4] Antes de que aparezca en la Edad Moderna, este parangón fue utilizado en la Edad Media, atribuyéndosele, ya a Empédocles, ya a Hermes Trismegisto. Cfr. el célebre pasaje de Pascal, *Pensées*, párr. 72, ed. Brunsehvieg.

[5] En el *Himno* del estoico Cleanto.

[1] En el texto: *unimodamente*.

[2] En el texto: *respettiva*.

[1] En el texto: *moltiformità*.

[2] En el texto: *ma moltimodo e moltiforme e moltifigurato*.

[1] Nota Giovanni Gentile, con Lasson, que sería superfluo defender a Aristóteles de estas acusaciones. Pero añade que, aparte de que las referencias que hace Aristóteles a los filósofos griegos anteriores, consideradas en detalle, no permiten que sean recibidas como incontestables, Bruno no fue el único en maltratar al gran filósofo griego con las supuestas razones de que infidelidad, sino más bien de los más moderados. Singularmente violento había sido, por ejemplo, Francesco Patrizzi en sus *Discusiones peripatéticas*, Cfr, pág. 88.

[1] Aristóteles, *Metafísica*, I, 5. 484.

[2] En el texto: *comunitadi*.

[1] En el texto: *equivoco o univoco agente*. Gentile recuerda que Bruno, con los lógicos medievales, traduce por "unívoco" y "equívoco" los términos aristotélicos de "homónimo" y "sinónimo". Para Aristóteles, son homónimas las cosas que tienen el nombre común y la esencia distinta; sinónimas las que tienen el nombre común e idéntica esencia. *Categorías*, I, 1.

[1] En el texto: *dui principii e dui principi*.

[1] Aristóteles, *Física*, III, 4.

[1] Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, I, 24.

[2] En el texto: *intenzione*.

[1] El Pseudo Arquitas.

[2] En el texto: *dizione*.

[3] En el texto: *imbecillità di intellecto*.

[1] Figura 1.

[1] En el texto: *angolo*; pero entonces el contexto carecería de sentido.

[2] Figura 2.

[1] En el texto: *che constituisce tanti al doppio triangoli*.

[2] Figura 3.

[3] Así en el texto; pero debe leerse "punto B" a fin de que el texto se corresponda con la figura.

[1] Así en el texto; pero debe leerse “punto B”, por la misma razón anterior.

[2] Aquí se refiere Bruno a las doctrinas de Bernardino Telesio, autor de *De natura rerum juxta propria principia* (1565-86).

[1] Aristóteles, *Metafísica*, IX, 4, 1055 b.

[1] *Ecclesiastes*, IV, 10.

[2] En el texto: *marsupio e crumena*. Del latín: *marsupium, ii; crumena, ae*: bolsa.

[3] En el texto: *complicante e comprendente*.